





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبهات على جل يستبصر بها من تيسره ولا يفتق بالاصرح منها من تعمير عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضمن بما شتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات) اقول اعلم ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذا لوهم يمارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معاركة الا راء المخالفة ومصادم الآهواء المتعابلة حتى لا يرجي ان يتطابق عليهما اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليهما نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتغيير للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية والاعتناء عن الوسوس العادية فان من تيسره الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والافقد خسر خسرا ثانيا مينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكمة المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتقلدة القلدين الذين هم اراذل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه العون والتوفيق انه هو اهل التحقيق (هذه اشارات الى اصول وتنبهات على جل يستبصر بها من تيسره ولا يفتق بالاصرح منها من تعمير عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضمن بما شتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات (النمط الاول) في تجوهر الاجسام (التفسير) النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص ابواب المنطق بالنهج وابواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق تعلم طرق الحمد والبرهان فكانت تلك الابواب انهاجا واما ابواب الطبيعي والالهي فهي

مقصودة لذاتها فكانت نمطا واما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشيء جوهرًا والجوهر قد يراد به الوجود لاق موضوع وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته كما يقال الجوهر السواد اي ذاته وليس الذي من الجوهر صيرورة الشيء جوهرًا بالعلمي الاول لانه بالعلمي الاول اما ان يكون جنسا للجسم على

ما هو المشهور بين الحكماء، ولا زما لهيته على ما هو الحق وعلى التقديرين فان الجسم لا يتخلو عن الجوهرية لاني الخارج ولا في الذهن وصيرورة الشيء شيئا آخر عبارة عن انصافه بذلك الشيء بعد ان لم يكن موصوفا به فثبت انه ليس المراد من الجوهر المعنى الاول * ٣ * بل المراد منه المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون ماهيته

وذلك لان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء التي لا تجزى عند بعضهم ومن الهولي والصورة عند الشيخ وكل ماهية مركبة فانها اتمتلتهم وتحقق عند اجتماع اجزائها ولما كان فرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التي من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لا جرم ترجحه بجوهر الاجسام اي التي هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عن ماله من المقومات ثم اعلم ان المسائل الاصلية التي يشتمل عليها هذا النمط (يا فا) في ابطال الجزء الذي لا يجزى (ب) في بعض تفاريع في الجزء (ج) في اثبات الهولي (د) في ان الهولي قابلة للقادر المختلفة (هـ) في استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهولي (و) في استحالة خلو الهولي عن الجسمية (ز) في استحالة خلو الهولي عن الصورة النوعية (ح) في كيفية تعلق كل واحدة من الهولي والصورة بالآخرى (ط) في احكام المقادير (ي) في امتناع تداخل المقادير (يا) في امتناع الخلاء ب (ب) في اثبات الجهة فهذه هي المسائل الاصلية في هذا الباب وكل واحد منها مشتمل على عدة فصول على ما سباني شرحها وكيفية ارتباطها (المسئلة الاولى) في في الجزء الذي

الخارج ولذلك وصي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضم به كل الضمن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسي ان لا تعرض لذكر ما اعتمدت فيما جسدته مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير التقيد والله المستعان وعليه التكلان قوله (انمط الاول في جوهر الاجسام) اقول قال الفاضل الشالنج الطريفي الواضح والنمط ضرب من البسط وانما قسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا وقال الجوهر يطابق على الموجود لاني موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهر وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالراد بجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست بما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان النمط تحقق حقيقتها هي مركبة من اجزاء لا تجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان العلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس اليها وتتم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعية المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباقية عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كتفي الجزء الذي لا يجزى وتناهي الابداد والشيخ ارا دان يتبدأ بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الخوالات من احدا العليين الى الآخر المتضمنية لتجرب المتعلم قلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصد ما رزعه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بتني الجزء الذي لا يجزى لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حواله اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن

لا يجزى وفيها فصلان (وهم واشارت) (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل يتظم عند اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا ككسرا ولا قطعا ولاوها ولا فرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب بحسب الطرفين عن التماس ولا يعلمون ان الوسط اذا كان كذلك لاني كل واحد

من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وأنه ليس ولا واحد من الطرفين بقاء باسره وأنه بحيث لو جوز مجوز
مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما اوجزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلحق غير ما لقيه
والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء المتوهم * ٤ *

الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقة
الوسط له وان لا يتجزى في الوضع
اذ لا فراغ عن لقائه فيحتمل لا يكون
ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم
واذا كان شي من ذلك لم يكن ما يكون
عندهم المداخلة من الملاقة بالامر بل
بقي فراغ والقسم ما يتلحق في
التفسير المقصود من هذا الفصل
ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما
تلتزم من اجتماع اجزاء متميزة كل واحد
منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام
في ذلك لا يمكن الابعاد الكلام في تعريف
حقيقة الجسم اولا ونحن تقدم على
التفسير بمحدثين (البحث الاول)
في تعريف حقيقة الجسم الجسم
يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على
شئين احدهما الجسم الطبيعي
وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض
فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
القوائم وثانيهما الجسم التعليمي
وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزئة
في ثلث جهات والجسم بهذا المعنى
عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول
ما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني
فيبان كونه مغايرا للجسم بالمعنى
الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلتها
ياشكال مختلفة فان جسمية تلك
الشمعة باقية بعينها مع ان المقادير
المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي
غير الزايل فاذا الجسمية مغايرة

ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى
التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد ههنا هو الاول
فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشرحه المذكور اما ولا
فبان الجوهر ليس جنسا لما تحتها واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان
قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذهي
نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم
ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما يبطل كون الجوهر
جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا
وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني
انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم
بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شي ما من شأنه قبول
الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالطة ثم افاد ان الجسم اما ان يكون
مؤلغا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسراب واما مفردا ولا شك
في انه قابل للانقسام ولا يخفى اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية
قال فلهنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألغا من اجزاء لا تجزى
متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين
وثانيها كونه متألغا من اجزاء لا تجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض
القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألغا من اجزاء
بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه سماء بالنهاج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألغا من اجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
ان يثبت واما الجسم المؤلف فسيجي القول فيه ان شاء الله تعالى (قال وهم
واشارة) قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب
الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل
معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المنسب باسم السبب
مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتل على حكم يحتاج في اثباته الى
برهان بالاشارة والفصل المشتل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع

للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي
لا تجزى لان على تقدير ان يكون الامر كذلك كان توارد المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء
من سميت الى سميت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤلغا من الاجزاء بل كان متصلا واجدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان

تحتة اعظم مما جعلناه صفحة وذلك الخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب ان يكون ذلك الخن الذي
زال مغايرا للجسمية الباقية فقد عرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان ما قلناه في تعريف
الجسم الطبيعي انه الجوهر * ٥ * الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة رسم لاحد لانا بينا

في سائر كتبنا ان قول الجوهر على ما تحتة قول اللوازم لا قول الاجناس
وبتقدير كون الجوهر جنسا فامكان فرض الابعاد الثلاثة فيه لا يمكن
ان يكون جزءا مقوما لماهية الجسم من وجهين فالاول ان قابلية الشيء
للشيء ليست امرا وجوديا اذ لو كانت امرا وجوديا لكانت لا تحصلوا اما
ان تكون جوهر او عرضا فان كانت جوهر ا كانت قابلية المحل للحال
جوهر ا ميا ينشأ عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال
نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشيء الى الشيء مستحيلة
ان تكون مياينة عن كل واحد من الشئين فان كانت عرضا كان
المحل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك القابلية عرضا آخر
ويلزم التسلسل والثاني ان قابلية الشيء لشيء آخر نسبة لذات القابل
الى ذات المقبول وانسحاب الشيء الى الشيء متأخر عن ذات كل واحد
من المنتسبين فاذا قابلية الجسم للابعاد الثلاثة متأخرة عن ذات
الجسم وذات كل شيء متأخرة عن مقوماته فلو كانت قابلية الجسم
للابعاد من مقومات الجسم لزم تأخر هذه القابلية عن نفسها
بمرتبتين ذلك محال فثبت ان هذه القابلية بتقدير ان تكون صفة ثبوتية

والمحمول من اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالثبوت ولما اراد
في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبّر عنه بالوهم
وعن ابطاله بالاشارة قوله (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفصل)
فقوله كل جسم ذو مفصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفصل
هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعياها
عند مثبتتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عندها غيرها شبهها بمفصل الحيوان
وسماها باسمها قوله (تنضم عندها اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام
وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسر او لا قطعا ولا وهما ولا فرضا
وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس) اقول ذكر
الاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام
تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها
في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب
هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقي تمهيدا لما يناقضهم به
على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى
وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل
الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة
واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني
بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم
ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر
على الاحاطة بما لا يتناهي والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكميات
المشتتة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ
مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها
يحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها يثبتها ايضا في الفرض
والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع
من الكتاب قوله (ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد
من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وان لم يكن ولا واحد من الطرفين
يلقاه باسره) اقول هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم
الرابع ويبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخفى اما ان لا يلاقى
الطرفين او يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر او بالاسر فهذه اقسام ثلاثة

لا يجوز ان تكون جزءا من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد ما يجري في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس
هذه القابلية (البحث الثاني) في ابطال الجزء الذي لا يجري لماعرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على
اكثر من احدى جهتيه جوهر والاخر عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب

من اجزاء لا يتجزى ولا بد اولاً من تفصيل المذاهب فتقول الجسم قد يكون مركباً اما من اجسام مختلفة الصور
مثل بدن الحيوان او من اجسام متشابهة الصور كالسريز وقد يكون مفرداً مثل الماء الواحد اذا عرفت ذلك
فتقول الاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك ٦ الاجسام المفردة التي منها

تركبت واما الجسم المفرد فقد
اختلفوا فيه وضبط المذاهب المقولة
فيه ان يقال لاشك ان الجسم المفرد
قابل للانقسامات فلا تخلوا ما ان تكون
تلك الانقسامات الممكنة حاصلة
فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون تلك الانقسامات
متناهية او غير متناهية فيحصل
من هذا التقسيم احتمالات اربع
لا مزيد عليها فالاول ان يقال
الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد
منها لا يقل التجزئة بوجه وتلك
الاجزاء متناهية في العدد الثاني
ان يقال اجسام مؤلفة من اجزاء
موجودة بالفعل غير متناهية بالعدد
الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة
بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع
ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية
الرابع ان يقال ان تلك الانقسامات
غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة
الحصول مع انها غير متناهية والحق
عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه
من هذا الفصل ابطال القسم
الاول فاعتمد في ابطاله على الحجة
المشهورة وهي ان الجسم لو كان
مؤلفاً من اجزاء كل واحد منها
لا يقبل التجزئة لكان الجزء المتوسط
بين جزئين يلاقيانه اما ان يمنع الطرفين
عن التلاقي او يمنعهما لكن القسمين
باطل لان قال قول بتأليف الجسم

والاول يتنافى كونه حاجباً لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تأليف
الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء
والثاني ايضا يتنافى كونه حاجباً لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل
الاجزاء وهو مح في نفسه ومنقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب
كاسبثاني والثالث يقتضي التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني
اولاً وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر
الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقص بقوله ان كل واحد من الطرفين
منه شبهة غير مابلة الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك
الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين
اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين
يلقى من الاوسط شيئاً غير مابلة الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة
ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان حالته اظهر وصرح برفع الثاني
بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلاقاه بامره وانما خصه بالذكر لانه
مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع حالته مستلزم للمطلوب
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار
على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب
عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب قوله (وانه بحيث
لوجوز تجوز فيه مداخلته لاوسط حتى يكون مكانهما اوجيز هما او ما شئت
فسمعه واحداً لم يكن له بد من ان ينفذ فيه) قول يريد بيان حال القسم الثاني
وهو القول بالمداخلة ففسره اولاً باتحاد المكانين والخيرين واعلم
ان المكان عند القائلين بالجزء غير الخير وذلك لان المكان عندهم قريب
من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتكبر كالارض لتسريرو والاعتماد
عندهم هو ما يسميه الحكماء ميلاً واما الخير عندهم فهو الفراغ المتوهم
المشغول بالخير الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما
عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهمنا واحد وهو السطح الباطن
من الجسم الخاوي التماس للسطح الظاهر من الجوى فلما لم يكن المنازعة
فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الخير المذكور معلوماً غير
محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما اوجيز هما او ما شئت فسمه
ثلاثيناً فاش في العبارة والمعنى ان الطرفين لوجوز ان يداخل الوسط

من الاجزاء التي لا يتجزى باطل اما المشروطية فلا شك في صحتها انما الشك في افساد قسمي ولا

الثاني فاما بيان فساد القسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فانه لو كان كذلك لكان الجانب الذي
منه يلاقي ما على احد طرفيه غير الذي منه يلاقي ما على الطرف الاخر وذلك بوجوب الانقسام وقد فرضناه غير

منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال انه لا يمنع الطرفين عن التلاقى فهو انه لو كان كذلك
لكن كل واحد من الطرفين لا قيا للوسط بالكلية والمعنى بذلك هو ان يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد
من الطرفين ولو كان كذلك * ٧ * كانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضى انقسام

الاجزاء ويتقديران لا يقتضى ذلك فان
القول به محال اما ببيان ان القول
بالتداخل يقتضى تجزئة الاجزاء
فلان كل ما دخل في شئ وتنفذ فيه
فانه يفترض هناك امور ثلثة على
الترتيب فان التاخذ لا بد وان يلقى
طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم انه
يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه
يحصل بعد ذلك تمام المنفوذ ثانيا
ولاشك ان لقدر الذى يلقى التنافذ
من المنفوذ فيه اولا غير الذى لقيه
منه حال المنفوذ والقدر الذى لقيه
حال المنفوذ غير الذى يلقى منه عند
حصول المنفوذ فيه تمامه وذلك
يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان
ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء
المتداخلة اما ان يتداخل بالكلية
اولا بالكلية فان تداخلت بالكلية كان
الداخل من كل جزء في الاخر غير ما لم
يدخل فيه وذلك يقتضى الانقسام
وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار
الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا
لو انضم الى مجموع تلك الثلثة جزء
رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة
فحيث لا يكون تألفها مفيد للعظم
والمقدار فاذا كان كذلك لم يكن
العظم حاصل من تألف تلك الاجزاء
وذلك يبطل القول بتألف الاجسام
منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمي التالي
فلزم منه فساد المقدم وهو تركيب

فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله (فليقى غير ما لقيه والقدر الذى
لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة) اقول اى فليلقى الطرف حال النفوذ
من الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال
المماس قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان
مغايرة الملاقى في الحالىين من الجسمين فانه يقتضى قسمة الوسط يتسمين
ويمكن ان يفهم من قوله فليلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط
قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذى لقيه
حال النفوذ غير ما يلقى عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة
وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسر على
هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقتضى لإبرهاني واقول هذا
التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة ما اول وهو حال المماس
ووسط وهو الحال الذى بعد المماس وقبل تمام المداخلة وآخر وهو
حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء وهو ان يكون
الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات وثباته مبنى على نفي الجزء
ولا يصح على رأى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلقى بالحركة الواحدة
عندهم شأ منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة
وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى لا يكون اقناعيا
بل يكون مشتملا على مصادرة على المض قوله (واللقاء المتوهم للمداخلة
يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقى للطرف الاخر ملاقة الوسط له
وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقاءه فحيث لا يكون ترتيب ووسط
وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم
لمداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى) اقول اى
المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه ملاقى
للطرف الاخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحيث يرتفع الامتياز
في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ بحيث يشار اليه
اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينه اشارة
الى الاخر اذ لا فراغ عن لقاءه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط
وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد
حجم اى يناقض الحكم الثانى ايضا قال كابر شئ من ذلك اى ان كان احد

الجسم من الاجزاء التى لا تجزى وما اقامت بالجزء فقد تمسكوا في ثبات مذهبهم بان قالوا لاشك في وجود الحركة
ولاشك ان الماضى والمستقبل منهما مدرمان فاذا لا بد وان يوجد متها في الحال شئ لانه لو لم يكن لها وجود في الحال
لم يكن شئ منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضى هو الذى كان حاضرا في وقت مضى والمستقبل هو الذى يتوقع

حاضرة في وقت سيأتي فلولا يمكن الحركة حضور لما كان شيء منها ماضيا ولا مستقبلا فثبت ذلك فتقول الذي يوجد منها في الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقسمة ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود * ٨ * في الحال موجودا هذا خلف

واما ان لم يكن منقسما فنفس زواله لا بد وان يحصل شيء آخر يكون حكمه في عدم الانقسام مذكورا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لا يكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذي يقطع من المسافة بالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضنا غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذي لا يتجزى وهكذا القول في جميع ما يقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التي لا يتجزى من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التي لا يتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة ولترجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة فهنا ابحاث (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ في هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا او سوء الاطلا لبيان فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لا يعرض له الغلط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ما مر تقريره في المنطق وذلك سبب في اطلاق لفظ الوهم على الراي الباطل على سبيل المجاز تسمية للسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الراي الباطل بالوهم اولى من تسميته بالخيال فان سبب الراي الباطل

الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجوز المداخلة يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او ببعض وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزئتها وهذه محال فالقول بها مع فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجة مثبتة الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ماضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله (وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير متناهية) اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهو لا يوافقوا على حجة نفاة الجزء ولم يقدر واهل ردها اذ عنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم اتقسامات لا تنهاى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تنهاى فهو حاضرا فيه بالفعل فحكموا باشماله على ما لا ينهاى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم يعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تألف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لم نهم وان لم يصرح حوايه الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لا يذهبون الى ما لا ينهاى فهو لا كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد يناظر الفريقان فلما لم

* اصحاب *

لبس هو الخيال بل الوهم (البحث الثاني) عن الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج في اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمي الفصل المشتمل عليه بالاشارة وكل قضية لا يحتاج

في اثباتها الى برهان منفصل بل يكفي في اتصافه بيقينها بتجريد موضوعها ومحوها عن الواحق والعوارض فانه
يسميه تنبيهها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه مجرد التنبيه * البحث
الثالث * عن انه لما ذاق قال * ٩ * وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا البرهان

المبطل للرأي الباطل المسمى بالوهم
واقامة البرهان على ابطال الشيء
متأخرة لاحتماله عن تصور ذلك
الشيء فلا جرم كان ذكر الوهم
مقدما على ذكر الاشارة واما قوله
كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه
قضية موضوعها كل جسم ومحوها
ذو المفاصل وهي حكاية لمذهب
المثبتين للجزء الذي لا يتجزى والمراد
من الجسم الجسم الطبيعي وقد
عرفته والمفاصل عبارة عن المواضع
التي يمكن ايراد الفصل والسمية
عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من
اجزاء كل واحد منها متميز عن
الآخر في ذاته كانت المواضع التي
يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة
في الجسم فيكون لكل مفاصل
موجودة بالفعل واما قوله ينضم
عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها
الاجسام ويزعم وان تلك الاجزاء
لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا
ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها
في وسط الترتيب يحجب الطرفين
عن التماس واعلم ان المراد من ذلك
ذكر صفات تلك الاجزاء التي حدثت
من تألفها الجسم ذو المفاصل وتلك
الصفات ثلث احدها ان كل واحد
منها ليس بجسم في نفسه وان كان
يحدث الجسم من تألفها وثانيها
ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام

اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة
في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطرفة ولما الرزومهم ايضا وجوب كون
المشتل على ما لا يتناهي غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الرزوم هؤلاء
اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحي عند حركة
الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطاء
منه ارتكبوا القول بكون ابطى في بعض ازمته حركته السريع ولزمهم
من ذلك القول ياتفكك الرحي عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين
بالطرفة وتفكك الرحي على ما هو المشهور قوله (ولا يعلم ان كل كثرة
كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها)
اقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى
ما يكون بالقياس الى قلة ما وكثرة ما والا ولي من مقولة الكم والثانية من مقولة
المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي
في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على الجردات ايضا
وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقة لانه لا يكون
موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية
لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية
حتى يستقيم الكلام اقول هذا مؤاخذة لفظية قليلة النائدة اذ المقصود
واضح قوله (فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من اجزاء
ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد)
اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذ الخدم مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم
ذلك المجموع زيدا من حجم الواحد ويكون وهذا ان قسما والشيخ اشار الى
ابطال انقسام الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للمقدار وذلك
لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد ان لا يفيد العدد ايضا ولم يقل
بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم
يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد ما ايضا لان الاجزاء
اذا كانت كمقاديرها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في خير الواحد
وح يستحيل ان يقع الامتياز بينهما بنفس الجمعية او بشيء من اوزانها
اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها
واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان

ثم ان لقبول الانقسام مراتب * ٢ * فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشيء قد يكون صلبا لا ينكسر الا
انه يمكن تقطيعه بالآلات قطاعة ويليه الوهم فان الشيء قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع
وان امتناعا عليه لكن القسمة الوهمية غير متممة عليه واما القرض فانه اخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما

بأنه لان الوهم لا يتقدر على استحضاره اصغره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة مجال لم يكن القسمة متممة سواء عجز الوهم عن ادراكه او لم يعجز قد جاء في بعض النسخ لا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا او يكون المراد ايضا ما ذكرناه وثالثها ان ﴿ ١٠ ﴾ كل واحد من تلك الاجزاء

اذا توسط بين جزأين تلاقيانه فانه يجب ما على طرفيه من التلاقي واما قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك في كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقي وجب ان يكون الذي يلاقي منه ما على يمينه غير الذي يلاقي منه ما على يساره اما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقي واجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط غير ما يلقى منه الطرف الاخر ثم هذا السلب لا يصدق الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لا يلقى من الاوسط شيئا والثاني ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط اما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسبب فيه ان تلك الاجزاء لو لم يكن تلاقية اصلا لم يكن الجسم حاصل من اجتماعها فلا يكون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تجزى وهو المطلوب واما الثاني وهو ان يقال ان كل واحد

لم يجزم بالتلاقي والاثبات بل بني الامر على التجوز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة تلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من اواحق التباير والتباير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعندئذ داخل يرتفع التباير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجوز قوله (وان كان لكثرة متاهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم) هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متاهية جسيما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الاعلى التصل في الجهات الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما يمنع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان تضر في المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات واعلم هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله ومنها والتأليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لان يفرض او لا تأليف تلك الكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الاخرى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتاهية وبين المؤلف من غير المتاهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والصواب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ اواقنصر على هذا القدر لكفاء في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى

مؤلفا من الاجزاء التي لا تجزى وهو المطلوب واما الثاني وهو ان يقال ان كل واحد

من الطرفين يلقى الوسط فهو الذي عساه الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطالنا الاول ايضا صح ما ذكره من ان احد الطرفين يلقى من الوسط غير ما لقيه

الاخر واما قوله وانه بحيث اوجوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ماشيت قسمه واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيبقى غير مالمية والقدر الذي لقبة دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم ان المراد منه ان القول يكون الطرف ملاقا كلية ﴿ ١١ ﴾ الوسط قول بمداخلة الطرف الكلية الوسط والمداخلة

لا بد وان تكون مكانهما او حيزهما واحدا سواء سميت المكان والحيز بهذين الاسمين او بما شئت من الاسماء والشيا ان لا يصير ان كذلك الا بعد ان يصل طرف احد هما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة شئ في شئ والشئ حال كونه متحركا لي وضع فانه لا يكون حاصل في ذلك الموضع فثبت ان القدر الذي في الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذي لقبة منه قبل نفوذه فيه اعني حال كون طرفه ملاقا لطرف المنفذ فيه وهو الذي لقبة منه حال النفوذ فيه دون ما سيقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان السافذ لا بد وان يلقى طرفه طرف المنفذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل المداخلة ثالثا وهو في كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شئ غير مالمية في المرتبة التي قبلها وذلك يوجب انقسام السافذ والمنفذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهاني ولكنه اقناعي واللقاء المتوهم المداخلة يوجب ان يكون ملاقا للوسط ملاقا لآخر الطرف ملاقا للوسطه وان لا يتغير في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين ههنا ان القول بالنفوذ محال وبين ذلك بان احد الطرفين لو دخل في كلية الوسط اذا دخل في كلية الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الاخر الذي هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقا للطرف الاخر واما قوله فحيث لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد

وذلك لان الجسم الذي انفسه قد تالف مما ينتهي اليه لكنه لم يقع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتشابهة المقادير لا تتالف مما لا ينتهي اليه اصلا قوله (كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناهية القدر الى متناهية القدر) اقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسمه والجسم متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسمه كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده الى قوله متناهية هي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومجموعها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهية هي القدر ولقطة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والظاهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتشابهة ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهية القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهية القدر الى شئ متناهية القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتشابهة وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيره جسم وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا قوله (اكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتشابهة الى الاحاد الغير المتشابهة نسبة متناهية الى متناهية وهذا خلف محال) اقول هذا استثناء لتقيض تال المتصلة المذكورة يريد به انتاج تقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلف مما لا ينتهي اليه لكأن حجم المؤلف من عدد ينتهي من جملة ما لا ينتهي اليه اما ازيد من حجم الواحد وليس بازيد منه واثنائي بط لانه لا يزيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد ينتهي اليه في الجهات الثلاث الى حجم الجسم المؤلف مما لا ينتهي اليه نسبة متناهية الى متناهية لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناهية الى متناهية كنسبة متناهية الى غير متناهية وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا ينتهي اليه (تنبيه ليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا يتفصل فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية

الوسط لكان ملاقا للجزء الاخر الذي هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل في كلية الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الاخر الذي هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقا للطرف الاخر واما قوله فحيث لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها في حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد

منها وانما قوله فان كان شيء من ذلك لم تكن ما يكون عند توهم المداخل بالامر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى
فانما انه لما بين ان القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى تقاض هذه التوالى وهو
ان هذا الاشياء كائنة حاصلة فاشج فساد المقدم وهو ﴿ ١٢ ﴾ القول بالمداخلة قدت فساد

كون الطرف ملاقي الكلية الوسط
وثبت فساد ان لا يلاقى منه شيئاً وحتى
بطل هذا ان القسمان لم يبق
الا ان يقال الطرف يلاقى بعضه بعض
الوسط وذلك يوجب انقسام تلك
الاجزاء المتلاقية (تنبيه وإشارة)
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف
ولكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم
ان كل كثرة كانت متناهية او غير
متناهية فان الواحد والمتناهي
موجودان فيها فاذا كان كل متناه
يوجد منها مؤلفاً من اجزاء ليس
لها حجم ازيد من حجم الواحد
لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى
العدد وان كان لكثرة منها متناهية
حجم فوق حجم الواحد وامكنت
الاضافات بينها في جميع الجهات
حتى يكون حجم في كل جهة فكان
جسم كان نسبته محجمة الى حجم الذي
احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر
الى متناهي القدر لكن ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون
نسبة الاجاد المتناهية الى الاجاد الغير
المتناهية (التفسير) الغرض من هذا
الفصل ابطال الاحتمال الثاني وهو
قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء
غير متناهية وانما قال من الناس
من يكاد يقول بهذا التأليف ولم يقل
من الناس من يقول بهذا التأليف لان
اصحاب هذا المذهب زعموا ان كل

ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت
ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام فهذه هو
المطرب في هذا الفصل وسما تنبيهها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد
على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهمة وهي ان يكون الجسم لا يجوز
ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني
هو ان الاجسام لمتناهية الاقدار لا يجوز ان تكون متساقطة مما لا يتناهي
فقط ولوجاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية
فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كما لم يحكم ايضا
جزئياً لئلا يوهم كذب الكتابة فاهماها وسيضريح الحكم بعد بيان امتناع
وجود جسم غير متناهي القدر كما قال الفاضل الشارح انه قال في القضية
الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية
ممتنع ان يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع
وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم
من اجزاء متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التي
لا تجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينصل وقد بان امتناع تركيبها
فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون
والصواب ان يقول انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول
بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله
اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول
ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله
اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى
مهمة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم
في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم
منها جزئياً وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه
بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً وهو ان امتناع
حصول الانقسامات التي لا تنتهي بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم
لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا

﴿ الامكان ﴾

ما يمكن في الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها

بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يكون من الانقسامات حاصلًا بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم اثبتوا في الجسم
كثرة بالفعل ولا معنى لكثرة المجموع الاشياء التي كل واحد منها لا يكون منقسماً وقد بينا ان على مذهبهم كل ما لا يكون

منقسمها فانه يستع ان ينقسم فاذا حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم يتألف من اجزاء كل واحد منها لا يقبل
الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذا افرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله في الفصل
الاول الا في انهم زعموا * ١٣ * ان الموحود في كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه فلهذا

هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب
لا يعترفون باثبات الجزء الذي
لا يتجزى فلما كانت حقيقة مذهبهم
هو القول بالجزء وهم في الظاهر غير
معترفين به لاجرم لم يحك الشيخ عنهم
انهم يقولون الجسم يتألف من
اجزاء لا يتجزى بل حكى عنهم انهم
يكادون يقولون بانه مؤلف من اجزاء
لا يتجزى اى حقيقة مذهبهم ذلك
وان كانوا لا يصرحون به واما الحجة
على فساد هذا المذهب فهو ان
الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير
متناهية في العدد لكان الجزء الواحد
فيه موجودا لانه لا معنى للكثرة
الا اجتماع الوحدات فاذا اخذنا عددا
متاهيا من تلك الاجزاء الغير
المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك
المجموع الحاصل من اعداد متناهية
ازيد من مقدار الجزء الواحد
اولا يكون والثاني باطل والامم يكن
اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان
لا يحصل المقادير من اجتماعها وذلك
يوجب الجزم بان هذه الاجسام
المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء
واما الاول وهو ان يكون مقدار
ذلك المجموع اعظم من مقدار
الواحدة فذلك يقتضى ان يكون
كلما كانت الاجزاء اكثر كان المقدار اعظم
واذا ثبت ذلك فقول لا شك في ان هذه
لاجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها

الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فتقوله صحيح وذلك
لان المستع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها
فليس بواجب ولا مستع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون
عديم المفاصل الا لما منع خارجي كالفلك اقول والظاهر انه لما سبب الوجوب
عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لم يمتنع امكان كونه غير مركب ولذلك
ذكر الامكان قوله (بل هو في نفسه كما هو عند الحس) يحكم
باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي
غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو
عند الحس قوله (لكنه ليس مما لا يفصل بوجه بل يجب ان يكون
قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين
قارين فيه كما في البقرة واما بنوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب اى الجسم
الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا يفصل بوجه بل يجب
ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل
لا يخرج عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى
الافتراق او لا يكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم مثال الاول
ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم
* تذييل * (ليس اذ لم يكن تأليف من احاد لا تقبل القسمة وجب
ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وهذا
باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورد)
لما بطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقى الحق احد الاخرين فاشار
ههنا الى ابطال احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة
لاسيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور
من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية
لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى
الفصل تذييلا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى
مسئلة الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل
العالم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورد
اى في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذى اوردناه * تذييل *
(انك ستعلم ايضا علمته من حال احتمال المقادير فسمه بغير نهاية

وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متاهية المقدار الى متاهى المقدار وذلك يقتضى ان تكون نسبة ما في احدهما من العدد
الى ما في الاخر من العدد نسبة متناه الى متناه والامم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت في العدد فاذا كانت نسبة
الجسم الذى فرضناه متألفا من اجزاء متناهية الى الجسم الذى زعم الخصم انه متألف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهية الى المقدار

الى متاهي المقدار وجب ان تكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة متاهي العدد الى متاهي العدد مع ان الخصم
 زعم ان نسبة احدهما الى الاخر نسبة متاهي العدد الى غير متاهي العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال
 الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولزجع الى شرح * ١٤ *

او غير متناهية فان الواحد والمتاهي
 فيها موجودان فاعلم ان الكثرة قد يراد
 بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد
 وعلى هذا التفسير كل عدد يكون
 كثرة ويكون الكثرة احد نوعي الكم
 وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل
 قولنا خمسة كثيرة بالقياس
 الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة
 وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد
 كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس
 الى عدد دونه لانه العدد الاول
 ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة
 الكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت
 ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا
 شك ان الواحد يكون فيها موجودا
 لان الكثرة لا معنى لها الا بتجويع
 الواحدات فان لم تكن الوحدة
 حاصلة استحالة ان تكون حاصلة مع
 غيرها وحيث لم تكن الواحدات
 المجمعة حاصلة فلم تكن الكثرة
 حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد
 يجب ان يكون موجودا فيها ولكن
 لا يجب ان يكون المتاهي موجودا
 فيها لانه ان اريد بالمتاهي المتاهي
 في المقدار لم يجب ان يوجد في كل
 كثرة متاه في المقدار فان العدد
 كما يعرض للاشياء ذوات المقادير
 فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة
 من المقادير وان اريد بالمتاهي المتاهي
 في العدد لم يجب ايضا ان يكون

ان الحركة عليها اوزمان تلك الحركة كذلك وانه لا تنألف ايضا لما لا ينقسم
 حركة ولا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي
 متصل في نفسه قابل للقسم الى غير انتهية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة
 بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايته للطبيعي
 تبده في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون
 السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي به تنتهي السطوح
 ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
 يسمى مقادير فالشيخ يذهب على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال
 المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحاً لانه لم يبين
 وجودها بعد ثم يذهب ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم
 المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم
 بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذا كانت الحركة مؤلفة
 من اجزاء لا تجزى ولا زمان و يبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان
 الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي
 وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والالكان
 التصنيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بانواع فاذا
 قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء * اشارة * (قد علمت
 للجسم مقدارا ثانيا متصلا) المقصود من هذا الفصل اثبات الهوي
 للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية
 المتصلة التي تتساوى ول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين
 السطوح والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على
 ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل
 الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معينين
 احدهما صفة لشيء لا يقاسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له
 اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى
 الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما
 يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال له هذه
 الصورة ايضا اتصال وامتداد بالجزء ويقال للجسم بحسب ذلك متصل
 وثانيهما صفة لشيء يقاسه الى غيره وهو ايضا معين احدهما كون

في كل كثرة عدد متاه لانا الاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا بل الاثنين عدد
 لكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه فاذا ظهر ذلك فتقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت
 انه لا يجب ان يكون في كل كثرة متاه في الكم المتصل او متاه في الكم المنفصل ثبت انه لا يجب ان يحصل في كل

كثرة شيء مثله فاذا كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثره فان الواحد فيها موجود بالفعل وليس لاحد ان يجيب عنه بانه وان لم يجب في كل كثره ان يكون العدد المتناهي موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من اجزاء ١٥ * لانه لا نهاية لها فلا بد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية

فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيل كل كثره غير متناهية فان الكثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثره سواء كانت متناهية او غير متناهية فان المتناهي موجود فيها فثبت انا لو حلتنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التي هي الكم المنفصل لكانت الواحدة لازمة واما اذا حللناها على الكثرة الاضافية اندفعت الواحدة لان الواحدة انما كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل شيء يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعلم انه لما بين ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد منها واللام يمكن تأليفها مفيدا للحصول بالمقدار فانه اذا لم يزد مقدار الاثنين على مقدار الواحد لم يزد مقدار الثلاثة ايضا على مقدار الواحد وانما قال بل عسى العدد ولم يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لا يفيد زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفي التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت بانسرها حاصلة في الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال ان يختص واحد منها بامر لا يوجد في الاخر لان تلك الاجزاء متساوية في الجمعية فيستحيل ان يقع الامتياز بنفس الجمعية او بشيء من لوازمها

المقدار متحدا لنهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدار اثنين متصل بالثاني ان يحصل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثنين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثنائية وانما قدم الثنين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثنائية الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثنين المتصل اعنى الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي يجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير المذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو متدالحس وكان كونه ذا كمية وذات ثنائية امرا ينشأ غير متنازع فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعنى كون الجسم ذا كمية وثنائية واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذا علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه مالم يعرف مغايرته لهما لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا في موضوع اعنى جوهرية اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شان ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصله الذي يتحصل به جوهرية قوله (وانه قد يعرض به انفصال وانفكاك) الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفضل الشارح استرز بلفظة قد المفيدة جزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لهما الانفصال باحد معانيه اعنى الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجيى بيسانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول

يفيد زيادة العدد وفي التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقدار الجزء الواحد منها كانت بانسرها حاصلة في الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال ان يختص واحد منها بامر لا يوجد في الاخر لان تلك الاجزاء متساوية في الجمعية فيستحيل ان يقع الامتياز بنفس الجمعية او بشيء من لوازمها

ويستحيل ان يقع الامتياز بشئ من هوارض الجمعية او معروضاتها لانها اذا كانت متداخلة ولاشئ يفرض عارضا
او معروضا الواحد منها الا ونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير او معروضا له
واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد * ١٦ * في امر من الامور فيرتفع التعدد

صنها ايضا ويصير الكل شيئا واحدا
فثبت ان الاجزاء المتداخلة كما لا يحصل
منها زيادة المقدار لا يحصل منها
زيادة العدد الا ان الشيخ لما لم يكن به
حاجة الى هذا البيان في هذا الموضع
لا جرم لم يجزم بالتسقي ولا بالاثبات
بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم
كون تأليفها سببا لزيادة العدد واما
قوله وان كان لكثرة متناهية منها
حجم فاعلم انه لما ابطال ان لا يكون
مقدار المجموع ازيد من مقدار
الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق
حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم
مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان
يمكنه ان يقتصر على هذا المقدار
في ابطال قول من قال كل جسم فهو
مؤلف من اجزاء غير متناهية الا انه
اذا اراد ان يبين في كل جسم متناهي
المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء
غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك
بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على
تناهي سائر الاجسام المتناهية
في المقدار وذلك بان بين ان ذلك
الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية
يمكن الاضافات بينها وبين غيرها
في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك
لانه اراد ان ينسب مقدار هذا
الجسم الى مصادير سائر الاجسام
والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت
من نوع واحد فالخط لا يمكن ان

جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله (وتعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف
بالامر) يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجمعية وهي التي
من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم
التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشععة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا
بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطابق على هذه الصورة
قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي
هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حصل
المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان
على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال
والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المسادة ايضا متصلة
ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامر لان القابل للاتصال والانفصال
يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى الذي يتقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف
بهما وهو المادة لا غير ويقال بالجواز ومن حيث اللفظ لذى بطرء عليه
احدهما ويقتضي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كصورة التي
تقدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها
موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الانفصال لانه
لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشئ
قابلا لنفسه قوله (فاذن قوة هذا القبول غير وجود القبول بالفعل
وغير هيئته وصورته) قوة الشئ بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده
متقابلان فالغاية بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الانفصال وبين
وجود الانفصال المتأني الاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال
على ما سبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى
فالمقبول ههنا هو الصورة الجمعية وهيئته الشكل التابع لوجودها
وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كصورة للصورة الجمعية وهذا
ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجمعية دون
المقدار قال الفاضل الش قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود القبول
نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له

ينسب الى السطح بانه ثلثه او ربه او غير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن ان ينسب * الانفصال *

الى الجسم لان الذي يكون تلك الشئ ورهاله هو الذي يكون بحيث لو ضمت اشاله اليه لصار مثالا لتلك الشئ والجسم
لا يحصل البتة من اجتماع السطوح ولا السطح لا يحصل من اجتماع الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقاط

بالدليل الذي مضى في إبطال الحرء الذي لا يتجزى في الفصل الأول فإذا عرفت ذلك فالشيخ لما أراد أن ينسب مقدار الجسم المتألف من الأجزاء المتناهية إلى مقادير سائر الأجسام بين أنه يمكن الإضافة بينها وبين غيرها في جميع الجهات وكل ما كان ❦ ١٧ ❦ كذلك كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت

كونه جسما جازت نسبته إلى سائر الأجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب صحة نسبته إلى سائر الأجسام لأن الذي يكون حجما في جهة واحدة أو في جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز أن ينسب واحد منهما إلى الجسم واعلم أن هذا التفسير الذي ذكرناه لا يصفوا إلا إذا أضمرنا في المتن لفظة حتى يصير هكذا وامكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات أي وامكنت الإضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في جميع الجهات ولكن الموجود في النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الإضافات بينها في جميع الجهات فاما أن يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ أو الناسخ أو تركها الشيخ عمدا للدلالة الكلام عليها وأما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه إلى حجم الذي أحاده غير متناهية نسبة متاهي القدر إلى متاهي القدر فاعلم أن هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه إلى حجم الذي أحاده غير متناهية نسبة متاهي القدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة أنه لما بين أن الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين أن ذلك الجسم يجب أن يكون نسبة حجمه إلى حجم الذي زعم الخصم أن أحاده غير

الانفصال فيلزم أن يضاف إليه وكل ما يحدث بقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى يتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين ثم قال وثابت المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة لا أن قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل والأمور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان أنها ثبوتية بأنها من الأمور الإضافية التي تستدعي محلا حتى إذا بينا أن ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهوى وأقول في هذا الكلام موضع نظر لأن إعدام الملكات ليست أعدام ما صرفة فهي تستدعي محلا ثابتا كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتصل والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال الانفصال في كلامه هو إدخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج إلى القابل ليكون البرهان كليا وإضا التنبية على وجود القابل للانفصال قبل طرياقه وبعده إذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل فيظن أنه إنما يحدث حال الاحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده قوله (وتلك القوة غير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال بعدم وجود غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا) المتصل بذاته مادام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم إذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فاععدم ذلك المتصل وحدث اتصالا آخران بالشخص ومنصلا عن آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لأن إعادة المعدوم ممتعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الأحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهوى ونلخص هذا البرهان أن نقول لما ثبت أن الجسم لا يتخلو عن اتصال ما في ذاته وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلا بقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على

متناهية نسبة متاهي القدر إلى ❦ ٢٠ ❦ متاهي القدر لأن المشاهدة دالة على أن هذه الأجسام متناهية في مقاديرها وأما قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم إلى آخره فاعلم أنه لما ثبت أن نسبة الجسم المتناهى الأجزاء إلى الجسم غير متناهى الأجزاء نسبة متاهي القدر إلى متاهي القدر وثبت بما مضى أن ازدياد

المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتشابهة الى آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتشابهة نسبة عدد متناه الى عدد غير متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناه العدد يؤدي الى

﴿ ١٨ ﴾

وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفا بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي يتفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاله في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين المتشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا متفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الابد تشخصها بالاستعداد من الصورة لتوقف على احوال الشبه البنية على انصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى وينسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تنصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متغيرة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي بالحلية اولى من الجسمية وايضا لا تحتاج الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متغيرة استحالة حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبدية وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام مخصوصة فان ما لا يتخير على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متخيلا بالافراد بل ربما يتخير بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك

وهو المطلوب * تنبيه * (ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا عن مفصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفصل متناهية فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفصل بل هو في نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا يتفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بترك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما في البقرة واما بوهم وفرض ان امتنع الفلك بسبب) * التفسير * انما سمي هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية او غير متناهية كان في نفسه سببا واحدا وهذه القضية لا يحتاج في تحكيكها الى حجة وبرهان بل يكفي فيها مجرد التنبيه والاختار بالبال واما قوله ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دققة وهي ان الذي ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل جسم فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير

متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية اللهم

﴿ الغير ﴾

الا ان يثبت بذليل آخر وجود متناهي الاجسام في المقادير وثبت بالدليل الذي مضى ان كل جسم متناهي المقدار فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهي المقدار فانه لا يظهر بالحجة التي

مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان يقول ليس ان النظر اذا اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه القضية كلية اي لم يقل النظر * ١٩ * اوجب في كل جسم انه لا يجوز ان يكون مؤلفا عن مفاصل

الغير * وهم وتنبية * (ولعلك تقول ان هذا ان لم فاعلم يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك) هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة) هذا هو التنبية الزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمانية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لاني الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل الغرضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفا فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكل جسم كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت اليه الاشارة في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لاشك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك و اشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لاسرار الطبايع قوله (وماله من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه) وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معافان اختلاف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف قوله (واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال

غير متناهية ولم يورد ها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لا يقتضي ان يكون ماعداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذه الابهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية بل اورد ها مهملة فقال ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهملة في قوة الجزئية مع انها لا يشعر بالوهم الكاذب الذي يشعر به الجزئية فلا جرم كان ايرادها مهملة اولي من ايرادها كلية او جزئية واما قوله وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا يفصل فمناه ظاهر ولكن فيه دققة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وههنا ذكر انه لا يجب ان يكون والسبب فيه ان تركيب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه غير متمتع فلا جرم قال انه لا يجوز ان يكون واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير متمتع لكنه غير واجب فلا جرم لم يقل انه يجب ان لا يكون بل قال انه لا يجب ان يكون واما قوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو ان اقائل

ان يقول الجسم اذا كان قابلا لاتقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلماذا قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي

لا ينافي الوجوب وبتقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لا جسم ولا يمكن اما ينقسم بالفعل بل المستغ
حصول كلها بالفعل ولا مشاقفة بين امتناع حصولها بالكلية وبين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك
فليس في الوجود جسم يجب ان لا يكون لا متداده * ٢٠ * المفاصل اللهم الا لعائق خارجي

كما في الافلاك واما قوله بل هو في نفسه
كما هو عند الحس فعناء ان الانسان
اذا نظر الى الماء الواحد مثلاً فانه لا يحس
بشيء من المفاصل والابصار فيه
فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند
الحس فكذلك لا مفاصل له في نفسه
واما قوله ولكنه ليس مما لا يفصل
بوجه الى آخره فعناء انه لما ثبت امكان
جسم عديم المفاصل فذلك الجسم
ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس
شاهد بان قابلية الانفصال وكل ما كان
ممكن الاتصاف بشيء فان تلك الصفة
الممكنة لا يحدث الا لسبب فاذا
لحصول المفاصل بالفعل في الجسم
سبب وليس ذلك الا احد امور
ثلاثة احدها الفك والقطع والثاني
اختلاف العرضين كما في البلقة والثالث
الوهم والعرض ان امتنع الفك
لسبب كما في الافلاك او في الاجزاء
التي تبلغ في الصغر الى حيث لا ينقطع
ولا يفرق بنصف لرضين مختلفين
فهذا هو التفسير واما المباحث
الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكرة
في الملخص وههنا آخر الكلام
في نفي الجزء الذي لا يتجزى * المسئلة
الثانية * في تفاريع نفي الجزء وفيها
فصلان * تذييب * (ليس اذا
لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه القسمة
لا سيما الوهمية لا تنفك الى غير النهاية

معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك
الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن
القابل اكانت مستغنية حيث كانت قوله (لانها طبيعة نوعية محصلة
تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) قد بينا ان الطبيعة يكون باي
الاعتبارات مادة وياها جنسا وياها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست
جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها فهي اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضمام معنى
العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها
بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة
كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كما حيوان مثلا
يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصيله يفصل
كأنما طق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب
عن اراد نقص الحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية
للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون
الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره
من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية
محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع
الخارجات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية
غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت
بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك
الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل
بعينه وانما ضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمانية طبيعة نوعية
واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم
لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض
بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي
ذلك وثانيا بان الحكم مجلول ببعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب
الحلول بل يقتضي صحته فاذا كان يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر
والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من

* حيث *

و هذا باب لا هل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نوره)

* التفسير * انما سماه بالتذويب لان مضمون هذا الفصل كالتذويب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم
ليس مؤلفا من اجزاء لا تقبل القسمة ولا شك انه قابل للانقسامات فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية

اولا تقسمات غير متناهية والاول باطل والالاهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم
من ان الجانب الذي يلاق منه ماعلى يمينه غير الجانب الذي يلاق منه ماعلى يساره واذا بطل ذلك ثبت انه
يجب ان يكون قابلا لانقسامات * ٢١ * غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه

ثلاثة التقطيع واختلافا في العرضين
والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب
قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية
لا يوجب ذلك الا في الانقسامات
الوهمية فاما يدعى ان الجسم قابل
لانقسامات الانفكاكية او الانقسامات
الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير
النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة
اخرى فانه من المحتمل ان لا يتناهي
امكان الانقسامات الوهمية مع
ان الانقسامات الانفكاكية تكون
متناهية على ما هو مذهب ديمقراطيس
وعذا وان كان باطلا الا ان بطلانه
يعرف لا بهذه الحجة بل بحجة اخرى
واذا عرفت ذلك فالشيخ لا جمل
هذه الدققة صرح بان كون الجسم
غير متألف من الاجزاء لا يوجب
كونه قابلا لانقسامات الغير المتناهية
الا على احد الوجوه الثلاثة ثم صرح
بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمي
واما قوله وهذا باب لاهل التخصيل
فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر
الذي نوردته فغشاء ان القول بان
الجسم قابل لانقسامات الغير
المتناهية اليها يفرع عليه ابحاث كثيرة
لكن المستبصر يرشده القدر الذي
اوردته في الفصل الذي يلي هذا الفصل
من بيان ان الحركة والزمان قابلان
للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما
من التفرعات * تنبيهه * (انك

حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل
فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضى للحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا
الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية
والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة يقتضي
وجوب الحول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحول والشكوك التي
اوردناها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون
غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتحل
بمراعات ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة * وهم وتنبيهه * (اولئك
يقول ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتة فانه
انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام
الا الذي يقع بحسب الفروض والاهام وما يشبهها) قد ذكرنا في صدر
النظم ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام
المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب
المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء
كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببساط
على الاطلاق بل هي انما متألفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع
في غاية الصلابة وتالف البساط انما يكون بالنماس والتجاور فقط والجسم
البسيط الواحد منها لا ينقسم فكان اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة
ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها
متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول
في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك
البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث
من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها
جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال
المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال الجسام الخمسة المذكورة
في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة في ايرادها وبالجمله هذا المذهب
هو بعينه مذهب مثبتى الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز
الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة

ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة غير نهائية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف
ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان * التفسير * انما سمي هذا الفصل بالتيه لان المطلوب فيه حاصل في يديه
العقل بعد تسليم المقدمات التي من تحقيقتها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية وجب

ان يكون الحركة والزمان قابليين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة
فيكون لا محالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون تلك الحركة نصف فاذا كل حركة فهي منقسمة
وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة * ٢٢ * الى آخرها فيكون الزمان منقسما

فثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات
الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة
والزمان قابليين للانقسامات الغير
المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم
من اجزاء غير قابلة للتجزئ فكذلك
يستحيل تألف الحركة والزمان
من امور غير قابلة للتجزئ واعلم
ان في القول باثبات الجزء وتفديده كون
الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا
في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان
قابليين للانقسامات الغير المتناهية
ام لا نادقيقة ومن ارادها فليطالع
سائر كتبنا * المسئلة الثالثة *
في اثبات الهيولى وفيها اربعة فصول
* اشارة * قد علمت ان للجسم
مقدار اتخاها متصلا وانه قد يعرض له
انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال
قبولا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرئ فاذا قوة هذا القول غير
وجود المقبول بالفعل وغير هيئته
وصورته وتلك القوة لغيرها هو ذات
المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال
يعدم ويوجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا (التفسير
المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية
حالة في محل وان الجسم مركب
من ذلك الحال وذلك المحل والجزء
فيه ان الجسم لما ثبت انه غير متألف
من الاجزاء بل هو شيء واحد

في ثني الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن
ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانقسام
الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون
الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة
للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة
بالحجة المذكورة متعددا فهذا الوهم هو هذا المذهب الامتداد الجسماني
الواحد الذي ذكر الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسميا
بسيطا واحدا قوله (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية
والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والياض
في البقلة او مضافين كاختلاف محاذتين او موازتين او مماسيتين
تحدث في المقسوم اثنيية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع
الآخر وطبوع الجملة وطبوع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين
كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال
الرافع الاثنين الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح من المتصلين
من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصال ما يصح بين المتباينين) هذا
هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك
البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت
شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه
سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له
في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه
الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما
والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول
ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به
في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طر بان الفصل والوصل على
الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفي في اثبات
المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف
الفلكية وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين
والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه

في نفسه ولا شك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بعد
ان كانت مجتمعة لان ذلك بناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال
الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله يمكن الحصول فاما كان عروض الانفصال كان حاصلا قبل

حصول الانفصال فيكون أمكان الانفصال مغاير الاحالة للانفصال وذلك الامكان يستدعي محلا وليس محله الاتصال
لانه لا معنى لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء فيه الا كونه يمكن الاتصال ف بذلك الشيء لكن الاتصال
يستحيل ان يتصف بالانفصال * ٢٣ *

وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذلك
هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث
اثنيته في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين
وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع
والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة
كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر
الصفة الذاتية الاولى لكل شيء والطبيعة قد يختص بمصدر عنه
الحركة والسكون فيما هو فيه اولو بالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم
من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين
في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله (اللهم الامن طائفي مانع خارج من
طبيعة الامتداد لازم اوزائل) هذا ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام
يتمتع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد
مقارنه ويكون لازما كافي الفلك اوزائلا كافي الاجسام الصغيرة الصلبة
مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلك متصلا عندهم
بالجزء الاخر منه مثلا ومتفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين
منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا يجوزون
مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لما نفع وهو
ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه
عن قبول الانفصال والاتصال بالغير واتم فرضتم البسائط متشابهة
الطبايع فاذا لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال
قوله (وامل هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنية بالفضل
ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه)
معناه ان كل نوع مادي مستلزم لائتماره عن الانفصال بحسب الطبيعة
فن المستحيل ان تعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه
الشخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه اووجد
منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا
للاتصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف
وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انخر الكلام الى ذكره في اثناء
حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على

قبل ورود الانفصال عليه مر كبا من ذينك الجزئين ثم ينتقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين فان كانت
الاجزاء التي يحصل في كل واحد منهما بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء
لا تجري امامتاهية ان كانت الانفصالات الممكنة متشابهة او غير متشابهة ان كانت الانفصالات الممكنة غير

متناهية وكل ذلك قد ابطالناه فظهر من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانا موجودتين
قبل ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل الانفصال ما بقيت
بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد * ٢٤ * بعد عدم او بعدم بعد وجود

فان امكان عدمه وامكان وجوده
سابق على عدمه وعلى وجوده
وذلك الامكان يستدعي محلا فاذا
للجسمية محل فيه امكان وجودها
وامكان عدمها وذلك المحل هو
الذي قامت الجسمية به فهذا ما عني
في تقرير هذه الحجة ولما قل ان يقول
اما المقدمة الاولى فمنوعة والذي
عولتم عليه في اثباتها فغير صحيح
لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم
اعدا ما له بالكلية ويثبته ان الجسم
قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال
ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة
فان كانت واحدة فهي بعد ورود
الانفصال على الجسم اما ان يقال انها
بقيت واحدة او ما بقيت واحدة والاول
باطل والا لكان مادة كل واحد من
الجزئين واحدة بالعدد فان كانت
الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة
بالعدد كانت مادة كل واحدة من
الجزئين فصورته عين مادة الجزء
الاخر وصورته فيكون احد الجزئين
هو عينه الاخر بالعدد هذا خلف
وان لم يكن الجسمية فقد حلت
في المادة الواحدة بالعدد صورتان
من نوع واحد وذلك محال لا محالة
اجتماع اثنين وايضا يلزم تدخل
البعدين والبعدان المتداخلان
لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما
فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا

ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه
لان الشيخ بنى حجة على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع
واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتحددة
عند الاتصال وهي امور متشخصة واعلمها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها
وجوابه اناسلنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات
اخرى مجرى هذين قول * تنبيه * (وكل نوع يتحمل ان تكون له
اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك مائق لازم طبيعي فانه لا يوجد الاشخاص
المحملة ان تكون لذلك النوع اثنيتة ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه
في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الاشخاص واحدا وكيف توجد اثنيتة
او كثرة لا شخص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) هذا الفصل
لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها
بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية ثابتة في المتن سهوا
وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح
في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة
فان لا يحصل منها الشخص واحد ولا يكون واذا كان الشخص الشخص
الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما
لم يحصل منها الشخص واحد لا يقبل التفكاك والا فيلزم الخلف
وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها
مانعة عن الشركة الا اذا عني بالماهية غير اصطلاحا عليه قوله

* تنبيه * (البس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجسمية
من حيث هي صورة جسمية مقارنة لما تقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك
هو لاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جسمية له ولتكن هذه هي الهيولى
الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبواها القدر معين
دون ما هو اكبر واصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخليل والتكاثف
الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى وان لم يكن
من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تنبيه والمشهور
عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاء منتقشة
فتدحج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما
الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك

لمقدار الكل ولانا نعم بالبدئية ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الاخر ولو كانت * الاستبعاد *
مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتها واحدة بالعدد فانها بعد ورود
الانفصال على الجسم لزم ان يتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضي عدم

تلك المادة التي كانت واحدة وحدثت المادتين المتجددتين فاذا تفرق الجسم يكون أعداما لصورته ولما دته فيكون
تفرق الجسم اعدامه بالكلية وهذا مكابرة وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونها واحدة يقتضى احتياج
الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونها واحدة يقتضى احتياجها

الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام
في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل
ان الجسم المتصل ليست مادته
واحدة بالتعدد فهذا باطل لانه ان
وجد لجسم واحد مادة واحدة فقد
عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك
كانت واعداد المواد التي للجسم
بحسب الانقسامات الممكنة فيه
فيجب ان يكون للجسم المتصل
مواد غير متناهية بالفعل وحيث تكون
الجسمية الحاملة في كل واحد منها
غير الجسمية الحاملة في الاخرى
اضرورة امتناع حلول الحال الواحد
في اكثر من محل واحد وعلى هذا
يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل
واحد منها لا تجزى وانه باطل
وبتقدير صحته فانه بطل اصل هذه
الحجة لانه متى ثبت كون الجسم
مؤلفا من الاجزاء التي لا تجزى
لكان الانفصال عبارة عن تفرق
الاجزاء والاتصال عبارة عن تآلفها
وعلى هذا التقدير يكون الرائل والطارى
هو التفرق والتآلف والمورد هو
نفس تلك الاجزاء ثم ان وقت
المساعدة على ان الجسمية يزول عند
عروض الانفصال فلم قلتم انه لا بد
من محل قوله لان امكان الانفصال
سابق على ذلك الانفصال والامكان
حكم ثبوتى فليستدعى محلا قلنا
لانسلم ان الامكان حكم ثبوتى

الا استبعاد ببيان كون الهوى غير متفردة في نفسها وكون المقادير اليها
متساوية بالنسب فان ذلك يقتضى تجوز بدل المقادير عليها فيصير العظيم
صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود الخلل والتكاثف لان هوى
الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب
يقارنهم ابل يفيد التجوز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز
عن الفلك بقوله ان لا يخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد
قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهوى الاولى وقيدتها بالاولى
لان مادة كل مركب تكون هوى ولا وان كان جسمنا * قوله * (اشارة يجب ان
يكون محققا عندك انه لا يتبدد بعد في ملاء او خلاه ان جاز وجوده الى غير
النهاية) هذه مسألة تنهاى الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم
الطبيعى وهي ايضا مبدء لمسائل اخرى منها مسألة اثبات محدد الجهات
كما سيأتى بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك
الصورة وما يتبعها اعنى المقدار عن الهوى وعلى من علم ما بعد الطبيعة
وابيان هذه المسئلة اورد هاهنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا
عندك على انها احدى المطالب الجلية قال الفاضل الشارح بين الشيخ ان
الجسم مركب من الهوى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع
انفكاك الصورة عن الهوى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل
متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد
لا تفرق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثانى من سابعة الهيئات
الشفاف انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لافى مادة لانه اما ان يكون متناها
او غير متناه والثانى باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناها
فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لتفاعل عرض له من خارج
لانفس طبيعته وان تنفك الصورة الامادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة
وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعنى اثبات تنهاى الابعاد مبينة على اربعة
مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتعة لصح ان يخرج
من نقطة واحدة امتدادان غير متساويين لا يزال البعد بينهما يتزايد
كساقى مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما
ابعاد تترادف بقدر واحد من الزيادةات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني

الاستقصاء في بيان ذلك في النمط * ٤ * الخامس ولترجع الان الى تفسير المتن اما قوله قد علمت
ان الجسم مقدارا ثخيننا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شك لفظى وهو ان هذا الكلام
يصح او ثبت ان مقدار الجسم مغاير الجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان الجسم مقدارا ثخيننا لامتناع

ان يكون شيء حاصلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان الجسم مقدار او جوابه ما بينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما بين الشيخ ذلك * ٢٦ *

بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم انه جازله ان يقول قد علمت ان الجسم مقدار او اما التجزية فانه يقال بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذي يحتمل التجزية في ثلاث جهات وهذا المقدار يسمى ثخينا لانه حشو ما بين المبطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينا وثانيهما ان يؤخذ هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين والبعض الاخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لا يكون كل جسم ثخينا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو جنس تحت ثلثة انواع الخط والسطح والجسم الطبيعي فاذا قلنا الجسم له ثخن احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلاثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذي يمكن ان يفرض له اجزاء تجمع بينها حد مشترك هو نهاية لاحدهما وبداية الاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذي ينقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيهما هو المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذي متصل بخط على زاوية يحداهما نقطة واحدة هي

زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على اثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزائدا بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى ان اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذا كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساوات الخط الاول بالنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقض لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فال مطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد الثلاثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهائية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دون موجودة فية ورجع الى المتن فقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجرده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهما بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهما * قوله * (والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لا يزال البعد بينهما متزايدا) هو بيان المقدمة الاولى * قوله * (ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات) اشارة الى مقدمة الثانية * قوله * (ومن الجائز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير نهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهائية) اشارة الى المقدمة الثالثة * قوله * (ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنهما * قوله * (واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن) شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فاما يمكن ان يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت

* متعلقا *

طرف لهما وثالثهما ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الاخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل والاخر واعلم ان المراد بالاتصال في هذا الموضع هو الاول فان كانا متناقلين اسميهما من الاتصال على سبيل الاضافة اذا كان يتوهم له اجزاء فيما بينهما الاتصال الاضافي واذا عرفت ذلك ظهر لك

من هذا ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمانية بل الجسمانية عبارة عن الامر الذي يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذي يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا تحتينا متصلا وانه ليس مركبا في نفسه * ٢٧ * عن الاجزاء بل هو في نفسه شيء واحد وقد بينا ان مدار

هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك فعنه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك واما قوله وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبول لا يكون هو بعينه الموصوف بالامر من فعنه ان الجسم المميز قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا في ذاته وكون تلك الجسمانية بعينها واحدة داخلية في قوام تلك الجسمانية المعينة فان الشخصيات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها يكون اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمانية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمانية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فانها لو قبلت اتصالا اخر لكان قد اجتمع المتلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالجمعية والاخر بالحالية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى ظهر الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يجب عدمه عند

متعلقا بما جملة مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت اذا اخذت معها فانها ايضا يكون موجودة مع الزيادة عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معاملة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوا بالذات اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون اللام التحليل في قوله ولان معلول ولا يراد لفظة ان وجهه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد الاول يوجب انقطاعا عنهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلانهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الامقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصل في بعد فان لمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والاسقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصل في بعد معللا بكون كل واحد حاصل في بعد نقطيل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصل في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظيره البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسره فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود يشتمل على جميع الزيادات غير يذة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للرائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالعنى

حدوث الشيء واستحال ان يكون قابلا لذلك الشيء فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود القبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور ثلاثة اولها ان قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود القبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره

فان القياس المتبحر لهذه النتيجة وثانيها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشيء غير وجود المقبول لكننا لا نحتاج الى ذكر ذلك ههنا المطاوب في هذا الفصل اثبات المادة للجسمية فاذا بينا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شيء آخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال * ٢٨ * من غير حاجة الى بيان ان قوة

قبول الشيء هل هو غير المقبول او نفسه وثالثها طلب لفرق بين الشيء الذي هو ههنا مقبول بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنقول اما الاول فجب وابه ان القياس المتبحر لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اى الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصله قبل حصول ذلك الشيء فانه مغاير لذلك الشيء وذلك يقتضى ان يكون قوة قبول الشيء مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر المقدمتين الباقيتين لغاية وضوحهما واما الثانى فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول لانا اذا قلنا الجسم قد يعرض له انفصال فانا يمكننا اثبات المادة لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لا بد له من محل واهل محله الاتصال فلا بد من شيء آخر ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا موجودا

انه اولم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المقروضة بينهما محدودا بمحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه * قوله * (فيكون انما يمكن وجود المشتل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة) يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة * قوله * (فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في الزيادة عند حد لا يتجسا وزه في العظم) اى اذا كان لا يمكن الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه * قوله * (وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا يتقدان بعده) اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه هذا فقد وجب انقطاعهما * قوله * (والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال) اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وهى يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتغال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم * قوله * (فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعدين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال) ومعناه الظاهر فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامدادين اذ لو كانا غير متناهين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الابعاد اثبات المطلوب فنقول لاشك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا نقول القول بكونهما غير متناهين يورث الى القول بكونهما متناهين فيكون خلفا وذلك لاننا نقول اما ان يكون بعد مشتمل

* على *

فتبين انه لا يمكننا ان نقول الانفصال يستدعى محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشيء غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى وهو من الامور الإضافية فيستدعى لإحالة محلا فاذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر وهو الهولى فان قيل

اليس ان الامكان عندك امر عديم فنقول بلى ولكنه عند الشيخ امر وجودي وانما يجب علينا تفسير كلامه على ما يطابق اصوله لاعلى ما يطابق اصول غيره والثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا طرى فلبس المقبول * ٢٩ * هو الانفصال لانه امر عديم بل القبول بالحقيقة

هو الجسميتان الحادثتان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذين الجسمين هيئة وصورة اما الهيئة والشكل المقارن لتلك الجسمية واما الصورة فالمقدار المقارن لها لان المقدار يجري بالنسبة الى الجسمية مجرى الصورة واما قوله فتلك القوة لغیرما هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الانفصال يعود مثله متجددا فاعلم ان محل امكان الانفصال غير الشيء الذي هو متصل بذاته لان المتصل بذاته يعدم عند الانفصال ويوجد متصلا بآخران مثل الماء الواحد اذا جعل مائتين فان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال فقد بطلت وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا ضم احدهما الى الاخرى مرة اخرى حتى يصير جسما واحدا فان الجسميتين الاوليين تبطلان وتحدث جسمية اخرى غير التي زالت عند الانفصال لان اعادة المدوم محال واعلم ان لتقاة الهيولى ان يقولوا هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول في الخير اولا يكون فان كان لها حصول في الخير فاما ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكان الهيولى متخيرة وذلك محال اما اولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين واماثانيا فلانه

على جميع الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لمسا كان مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكن ذلك القوي مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكدا لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة الزوم فان تطرق خلال الى هذا الكلام فانهما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلها في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلها في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر اذا و كان كانت موجودة فيه فينبئ قد انقطع ما و كانا متناهيتين وان كان كل زيادة منها حاصلها في الغير فاما ان يكون الكل حاصلها في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لاننا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ابراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة الزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلها في بعد لكون الكل حاصلها في بعد على ما ذكره فهذا ما يمكن ان يوفي هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل الجهد فيه * قوله * (وقد تستبان

لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واماثالثا فلان تلك الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما انه كان على سبيل التبعية فذلك بان يقال الجسمية تحصل بذاتها في الخير وتلك الهيولى تحصل في ذلك الخير تبعا لحصول الجسمية

قيمة واذا كان حصول الهيولى في ذلك الحيز تبعاً لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة في الجسم واذا كانت الهيولى صفة حالة في الجسم استحال كون الجسمية حالاً في الهيولى واما ان لم تكن الهيولى حاصلة في الحيز لاعلى سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز * ٣٠ * استحال ان تكون الجسمية حالة

في الهيولى لا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلًا وحالاً فيما اختصاصه بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة في تجاوز ذلك فليجزم ان يقال الاجسام بأسرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية في محل يؤول الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلاً فهذا آخر الكلام في هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن ان يتسك بها في نفي كون المقدار مغايراً للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها * وهم وتنبه * (ولعلك تقول ان هذا ان لم يلائم فائماً يلزم فيما قبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة وماله من الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابهة واذا عرفت في بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخراجات عنها دون الفصول) * التفسير *

استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لحظ غير متناهٍ يجب ان يسامته بعد الموازات لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناهٍ من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق منه بعد ان يفصل من جهة التي يتناهي فيها قدر مائه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزئين مساويين للشكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تنهايا فيها الفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران * اشارة * (فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريضه انه ما احاط به حدا وحدود لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكيفيات والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المنتهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناهٍ فهو ذو شكل وهذا قوله فقد بان لك الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه لا يمكن ان يتصور غير متناهٍ وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا شك عن شكل الوجوب تناهيه * قوله * (فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه او انفراد نفسه عن نفسه او بلحقه ويلزمه او انفراد نفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه لسبب الحامل والامور التي تكشف الحامل) قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالاً فيها او لا يكون محلاً لها او لا يكون حالاً ولا محلاً وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازماً فيستحيل

انما قال وهم وتنبه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذي اوردته لاحاجة في ابطاله الى برهان * ان * منفصل يكفي في ابطاله مجرد التنبه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان يحتاج دائماً لان مقتضى الماهية لا يختلف ثم نقول حاصل الشك ان حال الحجة المذكورة لا يفيد المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك

لانكم استدلالتم بإمكان عروض الانفصال للجسم على اثبات المادة ثم ان الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولا يمكن الاستدلال على اثبات المادة الا بإمكان الانفصال الانفكافي والانفصال على هذا الوجه يتمتع عروضه * ٣١ *

بهذه الحجة فالجواب عنه ان الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان يكون غنية عن المحل او لا يكون فان كانت غنية عن المحل كانت جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ما كان غنيا عن المحل استحاله حله في المحل فاذا كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي اينما وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل انما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى محل ومادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم او لم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعة واحدة فاذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم ان على هذا الكلام شك ان احدهما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البدئية فيه فانا قد بينا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد فهنا امور ثلاثة احدها الابعاد الثلاثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلاثة والثالث الشيء الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فاما الابعاد

ان يكون صلة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقى الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان لافسام ثلاثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولو احققها في ذلك لزوم والاولي اما ان يكون لنفس الجسمية اول شيء ما غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة اقسام لاربع لها ويظهر منه ان تربع القسمة وحذف احدا للاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن * قوله * (ولولزمه منه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم كلية) هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالافصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه او لا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لبيان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الابد وجود المادة فالخاصل ان المجال لازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني

الثلاثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الابعاد الثلاثة فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وبتقدير ان تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلاثة او لا لاجله حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشيء غير معلومة لنا لانا لا نعلم منه الا انه امر

ما يلزم قبول الأبعاد الثلاثة والعلم بكونه امرأ ليس علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابلية الأبعاد الثلاثة علم بلازم
من لوازمه فإذا ماهية الجسم غير معلومة لنا وإذا كان كذلك فكيف يمكن ادعاء العلم الضروري بأن الجسمانية
ماهية مشتركة فيما بين الأجسام ولا يمكن ان يقال الأجسام * ٣٢ * لما اشتركت في قبول الأبعاد

الثلاثة والاشتراك في اللوازم يدل على
الاشتراك في الملزومات فإذا الأجسام
مشتركة في الجسمانية فإن الشيخ نص
في النمط الرابع على أن الأشياء
المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها
في لازم واحد فثبت أنه لا طريق
إلى الجزم بكون الأجسام مشتركة
في الجسمانية بل أن طائفة من الناس
لما اعتقدوا أنه لا معنى للجسمانية
إلا التحيز والمقدار وعلما ببداية
حقولهم اشتراك التحيزات في طبيعة
التحيز لا جرم استقام لهم دعوى
الضرورة في أن الأجسام متساوية
في الجسمانية فإن الحكماء لما بينوا
أن التحيز والمقدار أمران مغايران
للجسمانية لازمان لهما واعتزفوا بأن
الاشتراك في اللازم لا يدل على
الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم
دعوى الضرورة في أن الأجسام
مشتركة في الجسمانية وأما قولها لأنها
طبيعة نوعية محصلة تختلف
بإخراجاتها عنها دون الفصول فهو
جواب عن شك يذكر على قولنا
الأجسام لما كانت مشتركة
في الجسمانية لزم من حاجة بعضها
إلى المادة حاجة كلها إليها وذلك
أن يقال إن الجنس له طبيعة واحدة
في الأنواع ثم أنه في النوع المعين
محتاج إلى فصل ذلك النوع وفي غير
ذلك النوع لا يحتاج إلى ذلك الفصل

في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعله فيه
على ما هو عليه في الوجود إلا أنه اسقط اسم المادة منه وحرّم التلطف به
قولا فقط وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلث محالات أحدها
تشابه المقادير والثاني تشابه الأشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما
على أن كل واحد منهما محال برأسه ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد
بيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة واطنب
القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الأعلى سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك
وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررنا فلا فائدة في إيرادها
* قوله * (ولو لم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان
المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له
في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا) هذا هو القسم الثاني
من الشبهة وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل
مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعمّا توجد
المادة من الواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد
الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لأن المغايرة بين الأجسام
لا تصور إلا بانفصال بعضها عن بعض وانصال بعضها ببعض وذلك
من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر بالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات
المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد إلا بعد كونه متباينا لأن يفعل
ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصواها بقنضي
كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما ورد في الفاضل الشارح
ههنا وهو أن كون الجسم قابلا لا يشكل لا يقنضي كونه قابلا للفصل
والوصل لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة
المتبدلة يجب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لأن الشيخ لم يجعل
لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم
الانفعال دليل قوله وكأنه في نفسه قوة الانفعال ومعلوم أن اشكال الشمعة
لا يمكن أن تبدل إلا بعد إمكان انفعالها واعلم أنه لزم المحال في القسم
الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعا وفي هذا القسم
بالوجوه العائدة إلى القابل فقط * قوله * (فبقى أنه بمشاركة من الحامل)

مثل أن الحيوان الذي في الإنسان محتاج إلى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان * أي *
الذي في الإنسان في كونه حيوانا مع أنه لا يحتاج إلى الناطق فعلنا أنه لا يلزم من حاجة الشيء إلى الشيء حاجة مثله
بإلى ذلك الشيء فإذا لا يلزم من احتياج جسمانية الأجسام القابلة للانفصال إلى الهيولى حاجة جسمانية الأجسام

التي لا يقبل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ من ذلك هو ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام
غير مختلفة فيها اصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة
الجسمية في المادة الواحدة * ٢٣ * الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية

وعن وجودها واما الفصل فهو
وان كان خارجا عن ماهية الجنس
لكنه داخل في وجوده فاذا الجسمية
طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن
الصور الطبيعية المقارنة لها في ماهيتها
وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين
الصور النوعية الا مجرد حلولها
في محل واحد واما الجنس فانه
طبيعة غير محصلة بدون الفصل
لانه وان كان غنيا في ماهيته عن
الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه
فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية
محصلة وانه لا اختلاف فيها الا بامور
خارجة عنها بخلاف الجنس فان
طبيعته غير محصلة والاختلاف فيه
انما يكون بالفصول النوعية فظهر
الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ
انها طبيعة غير محصلة تختلف
بالخارجات عنها دون الفصول واعلم
ان هذا الفرق لا يعجبني وذلك لان
الفصل خارج عن ماهية الجنس
 بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده
الخاص لان الانسان اذا كان
موجودا فالحيوان الذي هو جزء
من الانسان يجب ان يكون موجودا
والتساوق خارج عن الحيوان من
حيث هو حيوان وعن الوجود
من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا
عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك
كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده

اي لا يظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد
في بعض النسخ بعده فلا هيولى اذن تأثير في وجوده مالا بد للصورة في وجودها
منه كالتأهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج
الصورة الجسمية في وجودها ونشخصها الى الهيولى لافي ماهيتها فاذن
هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب * وهم واشارة * (اولئك
تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخرى فان الجزء المفروض من الفلك
ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء
وطبع الكل واحد) هذا شك يرد على ما بطل به القسم الاول من الثلاثة
المذكورة في الفصل المتقسم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب
لزوم الشكل الامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد
لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا
ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل
الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كلة مع انكم تذهبون
الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا
جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا يجوزون
مثله في الامتداد المذكور فقولوا وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل
المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا
تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها
في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود
جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فاذن
وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر
قولوا (فنقول لك) يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم
المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره بجلا ان الفلك له مادة
قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل او جب حصول المقدار
والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض
تجزئه بعده مثل ذلك لا استحالة ان يكون الجزء كالكل مادام الجزء جزءا
والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جز مولا كل فضلا عن
سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغير فاذن ليس حكمه حكم

عن الفصل ثم ان الحيوان الذي * ٥ * هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي
هو حصة الفرس مثله مع انه غني عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقص
واما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والالم تكن صورة وتقديران لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قاصح

بل الصحيح في الجواب هي ان يقال ان الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى ما يحصل وجودها ولكنها لا تكون محتاجة لذاتها الى شيء معين بل الى شيء ما اي شيء كان واما الفصل المعين فانه لذاته يكون علة لوجود ذلك الجنس في الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة للحاجة * ٣٤ * الى الفصل المطلق فلا جرم ابدا

الفلك وما يجري مجراه قوله (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب باليجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا مالمثل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة التوعية للفلك والقوة اسم لبسطة التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متاسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه وما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولي الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب باليجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل لهيولي ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزءا لكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة التوعية لهيولي الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل مالمثل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففني بعضها تكرار لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله مالمثل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله (فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحلها ويتجزى بها) اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة

يكون محتاجا الى الفصل واما تعيين الفصل فائما جاء من قبل الفصل لامن قبل الجنس فلا يلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشك واعلم ان ههنا نقضا آخر وهو ان قول الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي ثم ان الوجود في حق الواجب واجب التجرد وفي حق الممكن واجب الاتجرد فقد وجد ههنا اختلاف المتشكلات في اللوازم وتمسك تقرير ذلك سيأتي في النمط الرابع والشك الثاني على اصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وثبت ان ما يحتاج الشيء اليه يحتاج مثله اليه ولكن لا بد من الدلالة على ان جسمية ما محتاجة الى محل ما وذلك لا يمكن اثباته بما بين من حلول بعض الجسميات في المادة فان لغائل ان يقول انه لا يلزم من حلول الجسمية في المادة الاجواز حلولها فيها فاما ان يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لا بد فيه من حجة اخرى اذ من المحتمل ان يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح ان تصبح خالقة في المحل وان تصبح مباينة عن المحل فاذا لا بد في بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ما ذكر من حلولها في المحل * وهم وتنبه * (اولئك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد تقابل للانفصال البتة وانما يتفصل الجسم المركب من اجسام

بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب القروض والالوهام * الجسمية وما يشبهها فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين يحدث في المقسوم اثنيية ما يكون طباع

كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح من كل اثنين منها يصح
من كل اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال الراجع للاتينية الاتفاكية ما يصح بين المتصلين ويصح
بين المتصلين من الاتفاك الراجع * ٣٥ * للاتحاد الاتصال ما يصح بين المتباينين الا من عائق

الجسمية الحاملة اياها التجزئية معها بطريقتان الاتصال عليها قوله (واما
المقدار او انفراد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك
الطبيعة هي في نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض
لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابلا فلا يجب ان يستحق شيئا
معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا
لحقها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما او صلاح موضوع لحوقا
سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحانة مخالفة) يريد ان المقدار
لو انفراد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة
واحدة لا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة
ولامادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف التسخ ههنا في بعضها
هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة
ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الامن نفسها لا من علة ولا من
مقارنة قابل وتقريره لم يصر كلا وغير كل بحسب الغرض المذكور
في الفصل المقدم الامن نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف
من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال
ههنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما
يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلاح
موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضيين
وقيده بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاء
وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك الحق ان خالف فيه الجزء الكل
واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة
غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين
في محل واحد ولم يكن احدهما اولي بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت
المادة مخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد
والا فالصورة ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان
قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها لسبب كونها اولي بان
يكون كلامه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة
والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف
غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم

ما نفع خارج من طبيعة الامتداد لازم
اوزائل واعل هذا العائق ان كان
لازم ما طبيعيا كان لا اتينية بالفعل
ولا فصل بين اشخاص نوع تلك
الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه
* التفسير * قد بينا ان مدار الحجة
المذكورة في اثبات الهيولى على ان
الجسم الذي يكون في نفسه متصلا
قد يتفصل وحاصل الشك المذكور
في هذا الفصل يرجع الى النزاع
في هذه المقدمة وبساته وهو ان
اثباتنا ان الجسم شيء واحد في نفسه
بان ابطالنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط
بين جزئين لا بد وان يكون الجانب
الذي هو يلاقى ما على يمينه غير
الجانب الذي يلاقى ما على يساره
وذلك يقتضي كون الجزء متقسما
ومعلوم ان هذه الحجة لا يفيد الا كون
الجسم قابلا للانقسام الوهمي ابدا
وليس كل ما كان قابلا للانقسام
الوهمي يجب ان يكون قابلا للانقسام
الاتفاكي واذا كان كذلك
فن المحتمل ان يقال الا الجسم
المحسوس مؤلف من اجزاء كل واحد
منها غير قابل للاتصال وان كان
قابلا للقسمة الوهمية فالجسم متصل
ان الجسم الذي يفرض له الاتصال
ليس متصل على الحقيقة بل اتصاله
عبارة عن اجتماع الاجزاء واتصاله
عبارة عن تفرقها والجسم الذي
هو متصل في الحقيقة وهو كل واحد

من تلك الاجزاء الصغيرة ولا يفرض له الاتصال وعلى هذا تسقط الحجة المذكورة في اثبات
الهيولى وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذا السؤال هو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الاجسام
القابلة للاتصال متألفة من اجزاء كرية الشكل غير قابلة للاتفاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية

والجواب عنه انه لما ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب ان يكون قابلا للانقسامات
الاتفكاكية ايضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء فان
اجد نصفه يكون مساويا في الماهية لنصفه الاخر واكمله * ٣٦ * ولكل واحد من انصاف سائر

الاجسام ولكل واحد من سائر الاجزاء
وكل ما صح على الشيء صح على
ما يماثله فاذا صح على احد نصفي
الجزء الواحد ان يتصل بنصفه
لاخر اتصالا رافعا للاتينية صح
ايضا على ذلك النصف ان يتصل
بنصف جزء آخر اتصالا رافعا
الاتينية وكما صح على ذلك النصف
ان يتفصل عن نصف جزء آخر
اتصالا اتفكاكيا وجب ايضا
ان يصح على ذلك النصف ان
يتفصل عن النصف الثاني من ذلك
الجزء اتصالا اتفكاكيا فثبت ان
الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز
ان يعرض له الانفصال وعلى هذا
التقرير يسقط الشك واعلم ان مدار
هذا الكلام على ان الاجسام متساوية
في مفهوم الجسمية وقد يضاف الفصل
الذي مضى انه لا طريق الى اثبات
ذلك على مذاهب الحكماء ولا شك
انه بعد ان يقال اليس في الوجود
كله جزآن متساويان في الماهية
لكن مجرد الاستبعاد لا يسكن في
الصانع العليم ثم ان وقعت المساعدة
على وجوب اشتراك الاجسام
في الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك
ان يصح على كل جسم ما يصح على
سائر الاجسام كما لا يلزم من كون
لونية السواد مثل لونية البياض
جواز ان ينضم فصل السواد الى

والآخر لذاته وبصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسيده على ما سيأتي بيانه
فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد ولم تنجح هي
الى غيرها * تنبيه * (هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة
الجسمية) اقول يريد بيان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها
بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسألة يثني عليها البرهان
على امتناع اتفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان
عليه انها وانفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات
وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه متناف للحكم المذكور واما الثاني
فلما ذكره فيما تلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء
بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء
الى البعض ومنها ما هو المقوله المشهورة والمراد ههنا هو الاول
والمعنى ان الصورة الجسمية هي الملة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه
انها هي التي تفيد تشخيص الهيولى وتعيينها على ما سيأتي بعد قوله
(واو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم) اي او كان
للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما
على الاطلاق وفي جميع الجهات اولي يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان
بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف
قوله (او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع متناهي اشارة) وهذا هو القسم
الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله
وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم
كان بانفراده مقطع متناهي اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يندى
من الشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهائه بما لا ينقسم في جهة ذلك
الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه
فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم
وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوزه
يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد ذاته مقطع
متناهي اشارة قوله (نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان ينقسم
في غير جهة الاشارة) اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى
او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين

لونية البياض والجواب عنه مامر والنقص التوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت * وكان *
المساعدة على ان تلك الاجزاء صح على كل واحد منها ما يصح على الباقي لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن
يحمل ان تكون شخضية كل واحد منها ما تكون مانعة عن ذلك لان كل واحد منها وان شارل الاخر في الماهية

لكنه يخالفه في شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فتتصل ان تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف لا نقول ذلك ومن مذهبهم ان لجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التي كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا * ٣٧ * اتصلا مرة اخرى فان تلك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية

اخرى واذا كان كذلك فقد استحال على نصفي الجسم ما تصح على الجسمين لان جسمية كل واحد من نصفي الجسم يستحيل ان يبق بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل ان يبق بعد الاتصال فاذا ما صح على نصفي الجزء الواحد وهو الاتصال ممتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال ممتنع على نصفي الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لاني نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بجوابين آخرين الاول ان يقال هب ان ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء الا ان كل جزء من تلك الاجزاء التي هي قابلة للقسم الانشكائية اذا كانت قابلة للقسم الوهمية فتلك الاجزاء المعترضة فيها اما ان تكون مختلفة في الماهية او لا تكون فان كانت مختلفة في الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط واذا اخذنا جزءا بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسم الوهمية فيكون احد نصفي ذلك البسيط ملاقيا باحد جانبيه للنصف الثاني منه فهو لا كان بسيطا

وكان الحامل على تقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لا يمكن ان يتصل قسم آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ما اذا لا شذ لم يبق الاثنان فالحصل ان الهيولى او كانت ذات وضع بانفرادها كانت اما جسم او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احدها لا يثبتا يدين من تصور ما هياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي فير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا لكانت جزأ لا تجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولو ضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتاج فيه الا الى قسمه * تنبيه * (فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص) يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وقررته انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما امر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حيث ذات وضع بالضرورة لا امتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يتخلو اما ان لا يتحصل الهيولى في موضع من المواضع او يتحصل وان تحصلت فلا يتخلو اما ان يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى به من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك المواضع دون غيره ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذا ان قسمان ومما ايضا محالان مع ان لكل منهما نظيرا في الوجود والشيخ اورد ههما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله (فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعها هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا القرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع

كان كل واحد من جانبي احد نصفيه مساويا في تمام الماهية بجانبه الاخر فاذا صح على ذلك النصف ان يلاقى النصف الثاني باحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقيا له لجانبه الثاني ومتى صح ذلك صح وقوع التفك من نصفي ذلك الجزء واقتال ان يقول فهذا يقتضي صحة ان يماس فلك القمر بمقره مجذب فلك عطارد وبالعكس

وهذا يقتضي الخرق واتم لا تقولون به وايضا فلاشتراك في الماهية يقتضي صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول ما يمنع هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كإيناء الثاني وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا وبسيط شكله الكرة فتلك الاجزاء كرات مضمومة بعضها الى بعض * ٣٨ * فيحصل فيما بينها فرج

خالية وهو محال ولقابل ان ينازع في ان شكل البسيط الكرة في استحالة الخلا على ما سبقاتي وانرجع الى شرح المتن اما قوله في تقرير السؤال ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل الانفصال وانه انما يفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب القروض والاوهام وما يشبهها فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يعرض له الانفصال هو الجسم المتألف من اجزاء التي كل واحد منها لا يكون قابلا للقسمه الانفكاكية وان كان قابلا للقسمه الوهمية وما يشبهها من الانقسام مثل الانقسام الحاصل بسبب اختلاف المجازات والمماسه او غيرهما والذي يقبل الانفصال ليس بمنصل والذي هو متصل لا يقبل الانفصال فبطل قولكم المنصل قد يعرض له الانفصال واما قوله في الجواب فاعلم ان القسمه الوهمية والقرضية او الواقعه باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقه او مضامين كاختلاف محاذتين او موازتين او مماسيتين يحدت اثنييه ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع فاعلم ان مبناه على ان كل واحد من تلك الاجزاء وان لم يكن قابلا للقسمه الانفكاكية الا انه

فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالفسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحققت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة الا حقه بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاووية كانت حاصلة قبل هذا النحو بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قوله (وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرنا من تخصص وضع جزئي لسبب حقوق الصورة وهناك وضع جزئي لحقو تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كاجزاء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي مخصوصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصار ماء وهو هواء وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة) وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن يكون مساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سذكرها انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لغير مخصوص

يكون قابلا للقسمه بالوجهين الآخرين اعني القسمه الوهمية والقسمه الواقعه باختلاف الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كما في البلقه او اضافيين مثل ان يكون احدهما جانيبه مجاذيا الى مقابله لشيء لا يجاذبه جانيبه الاخر او يكون احدهما جانيبه موازيا لخط او سطح لا يوازيه جانيبه الاخر او يكون احدهما جانيبه مماسا لشيء لا يماسه

جانبه الآخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقسامهما في ذات كل واحد من تلك
الاجزاء بحيث يكون ماهية كل واحد من قسمي الجزء مساوية لماهية القسم الآخر من ذلك الجزء وكل ذلك الجزء
ولماهية جزء آخر من نوعه * ٣٩ * واما قوله وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين

فمعناه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة
في الماهية والاشياء المتفقة في الماهية
يجب ان يصح على كل واحد منها
ما يصح على الآخر واما قوله فيصح
بين المتباينين من الاتصال الرفع
للاثينية الانفكاكية ما يصح بين
التصلين ويصح بين المتصلين
من الانفكاك الرفع للاتحاد الاتصالي
ما يصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه
لما صح على نصفي الجزء الواحد
ان يتصل اتصالا متافيا للتعدد وجب
ان يصح على الجزئين المتباينين ان
يتصلا على هذا الوجه ولما صح
على الجزء ان ينفصلا انفصالا
انفكاكيا وجب ان يصح ذلك ايضا
على نصفي الجزء الواحد واما قوله اللهم
الامن طائق خارج عن طبيعة الامتداد
لازم اوزائل فاعلم ان معناه جواب
لشك يذكر ههنا وهو ان انفكاك
مساو للعنصر في الجسمانية ثم ان
الاجزاء المفروضة في العنصر يصح
عليها الانفكاك ولم يصح ذلك على
الفلك والاجزاء المفترضة في الفلك
متصلة مع ان الفلك لا يتصل بالعنصر
واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يصح
الانفكاك على الجزئين وان لم يصح
ذلك على نصفي الجزء الواحد وان يصح
الاتصال على نصفي الجزء الواحد
وان لم يصح ذلك على الجزئين
وحل هذا الشك ان يقال الفلك

دون غيره وذلك لان المحير الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى
مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا خص
الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي
ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان
الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء
من الهيولى الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع
الطبيعي للماء اوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق
منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المسائي الى الموضع
الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو
معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اى بسبب لحوق
الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا مبيان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق
وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن
هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر
امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمانية في الهيولى المجردة
وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبديل
بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين
سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة
في الهيولى المجردة لاقتضاها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد
المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى
والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد
المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المتخصص
وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة
الكائنة الجديدة يقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه
مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحد ها هو الوجه
في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق
ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له
وضع سابق فلا يتخصص وقد يلوح من كلامه الفاضل الشارح ان اول
الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية

ان نظرا الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لما منع خارج عن نفس
جسمية الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك غير قابلة لهذا الاتصال والانفصال فاما الاجزاء التي كلامنا فيها
ولو امتنع عليها الاتصال والانفكاك بسبب موادها لكان ذلك اعترافا باثبات الهيولى ولقائل ان يقول هب انه يلتزم

منه الاعتراف بالهبولي ولكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتوه من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصافه بغيره
لاحتمال ان يكون لكل جزء مادة مخالفة لمادة الآخر وتلك المادة لا تطيع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يستلزم
ان يقال ان هبولي كل جزء مخالفة بالماهية لهبولي الجزء الآخر * ٤٠ * لكن الاستبعاد لا يكفي في تحقيق

المقدمات العلمية واما قوله ولعل هذا
العائق اذا كان لازما طبيعيا كان
لاثنية بالفعل ولا فصل بين اشخاص
تلك الطبيعة بل يكون نوعه
في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا
لزمها ما يمنعها عن الانفصال
والاتصال وجب ان يكون نوعه
في شخصه اي تمتع ان يدخل في الوجود
من تلك الماهية الافرد واحد لانه
لو وجد منه فرد ان لكانا متساويين
في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان
يستحيل ان يلزم فردا من افرادها
ما يكون مانعا عن بعض ما صح
على الفرض الاخر لاستحالة ان يكون
المماثلة في تمام الماهية مختلفين
في اللوازم واذا كان كذلك فكما صح
انفكاك احدهما عن الآخر وجب ان
يصح على نصف احدهما ان ينفك
عن الآخر فاذا يصح على كل واحد
منهما الانفصال في نفسه والاتصال
بغيره وقد فرضناه انه ليس كذلك
فثبت ان ما يمنع عليه الانفصال
في نفسه والاتصال بغيره وجب ان
يكون نوعه في شخصه ولقائل ان
يقول لانسلم ان المماثلين في تمام الماهية
يستحيل اختلافهما في اللوازم فان
عندكم الجسمية طبيعة نوعية محصلة
تختلف بالحارات عنها دون
الفضول ثم ان الجسمية كل فلك
يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك

بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهبولي اذا اتصفت
بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل
في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى
معدة للهبولي في قبول اللاحقة والهبولي الحالية عن الصورة ليست
كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين
ولا اثر واما تشكيكه بتجوز اتصاف الهبولي في حال تجردها باوصاف
متعاقبة يقتضي احدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول
الصورة فيها فليس بشيء لان الهبولي الموصوفة بتلك الاوصاف
ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم يتخصص فتسببها
مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة * تذييل * (فاحدس من
هذا ان الهبولي لا تجرد عن الصورة الجسمية) وفي نسخة الجسمانية
وفي نسخة الجسمية ذكرنا افضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهبولي
عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشار اليها او لا يكون
وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند افتراضها
بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا تحصل في شيء منها وفي حيز
معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال
الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطابوب ولم يصرح بثبوته مطلقا
لانه موقوف على التنبه لفساد القسمين المحذوفين اقول ويحتمل ان يكون
الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهبولي المجردة بالصورة لا يدل
بالذات على امتناع تجرد الهبولي عن الصورة بل يدل على ان الهبولي
المجردة غير مقترنة بالصورة ابداء وينعكس عكس النقيض الى ان الهبولي
المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهبولي الاجسام هي
المقترنة بالصورة فهو لا تجرد عن الصورة الجسمية * تذييل * (والهبولي قد
لا يخلو ايضا عن صور اخرى) يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي
تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمضى
لا يخلو انها تقارن ولما كانت الهبولي لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن
واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل بما
تقارنها وقتادون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل
المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهبولي لما يقارنه

الآخر * تذييل * (كل نوع امكن ان تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك لازم طبيعي * من *
فانه لا يوجد الاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنيتي ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد
ذلك النوع الاشخاص وحدا وكيف يوجد اثنيتي او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) التفسير

كل ماهية فاما ان تكون نفس تصورها مانسة من الشبهة او لا تكون والاول يقتضي ان لا يحصل من تلك
الماهية الاشخص واحد والثاني يقتضي ان يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك
الماهية وذلك الرائد ان كان لازما * ٤١ *

واحد واستحال على ذلك الشخص
ان ينقسم انقساما انفكا كيا الى
جزئين وان يحصل في الوجود من
تلك الماهية شخصان مع اننا قد فرضنا
ان المانع من ذلك لازم للماهية وهو
محال وهذا الفصل يجري مجرى
التقرير لما ذكره في آخر الفصل
المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة
بأثبات تركيب الجسم من الهوى
والصورة * المسئلة الرابعة *
في ان الهوى قابلة للمقادير المختلفة
وفيها فصل واحد * تذييل *
(البس قد بان لك ان المقدار من
حيث هو مقدار والصورة الجسمية
من حيث هو شيء صورة جسمية
مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة
فيه ويكون ذلك هيو لاها وشئ هو
في نفسه لا مقدار ولا صورة جسمية له
وليكن هذا هو الهوى الاول
قاصر فها ولا يستبعد ان لا يتخصص
في بعض الاشياء قبولها لقدر معين
دون ما هو اكبر واصغر منه) التفسير
لما كان المقصود من هذا التظهير
مقومات الجسم واحوالها ان الشخص
ابطل قول من قال ان مقوماته
الاجزاء التي لا تجزى وبين بعد ذلك
ان مقوماته الهوى والصورة
فبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام
الصورة والهوى الا انه قبل
الحوض فيه فرع على اثبات

من اصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك
الصور واحبا قوله (وكيف ولا بد من ان يكون امام صورة توجب
قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسرا ومع صورة توجب
امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجسمية) اي وكيف يحكم
بتخلو الهوى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور تلك احدها
قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم
للجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو
اللازم للجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول
ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي
انما يجب بملل يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية التشابهية في جميع
الاجسام لكونها مختلفة ولا الهوى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله
كما بين في علم ما بعد الطبيعة فملاها اذن امور مختلفة ايضا غير الهوى
والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق يتساوى
نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهوى لاقتضائهما
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره
ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير
ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله (وكذلك لا بد له من استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى بجسمية العامة
المشتركة فيها) الجسم يمتنع ان يتخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون
في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضي ان تكون
في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يتخصص بمكان
او وضع متعينين تقتضيها طبيعة على ما يجيء في النمط الثاني فاذن
لا يتخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص
متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما هي وان لم يقتصر
على المكان وجعل الوضع قسما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم
المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يتخلو عن وضع معين واعلم
ان الصور تختلف باعتبار اثارها فالمتضية للكيفيات كسهولة قبول
الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمتضية لاسمحة في الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك

الهوى مسئلة خارجة عن * ٦ * الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في هذا الفصل فلا جرم
سماء بالتذليل واعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يقولون الجسم العظيم المقدار يجوز ان يزول
عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار الصغير

وتحدث فيه مقدار عظيم والشهور عند الجهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لحد امري
اما لان اجزائه كانت متقسمة فكان عظيما فاذا اتحدت صارت صغيرا واما لانه ينفصل به من اجزاء الجسم
العظيم فيبقى الباقي صغيرا وينضم اليه اجزاء آخر فيصير ٤٢ المجموع عظيما اما علم غيره مذهب

الوجهين فذلك مما يستبعدونه
والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال
لمسايت ان المقدار والصورة
الجسمية حاكمان في محل فذلك
المحل يجب ان لا يكون له في نفسه
مقدار وحجم والالزم اجتماع المثلثين
ولزم احتياج ذلك المحل الى
محل آخر واذ لم يكن لذلك المحل
حجم ولا مقدار في نفسه كانت
نسبة جميع المقادير اليه نسبة
واحدة واذ كان كذلك جازان بزون
المقدار العظيم عنه ويحل فيه
مقدار اصغر وبالعكس واعلم انه
لا يجوز التعويل على هذه الحجة
في اثبات المطاوع في هذه المسئلة
لانه لا يلزم من كون المحل في نفسه
غير مقدار ان يكون قابلا لكل المقادير
الآتية ان هيولى الفلك ليس لها
في نفسها مقدار مع انها لا يقبل
الا مقدارا واحدا معينا واذ كان
كذلك ثبت انه لا يلزم من كون
الهولى غير مقدرة في ذاتها ان
تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا
بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام
يصلح ان يعول عليه في ازالة
الاستبعاد عن تصور هذا المذهب
فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل
آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد
ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها
قدر معين فامر بازالة الاستبعاد ولم يأمر

الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق به هو غير حصوله في ذلك لاي
ومما يوضح ذلك به ثبوتها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب
المقتضى لسهولة شكل الماء ولده الى مكانه الطبيعي ووضع الطبيعي
باق عند جوده او اضعافه بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه
شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة
يقضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند
اختلاف الصور في العنصرية الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة
بحسب الصور السابقة وفي الملكيات الى اختلاف قوا بلها في الماهيات
فيلزم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة
والجواب عنه مامر من بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتناع تحصيل
الجسم منفكا عن تلك المبادئ وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك
المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي
ان ينسب اليها تحصيل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة
وليست الاستعدادات والامواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه
الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت
لازمة ايضا لامحالة ويكون لزومها اما الجسمية او لما يكون حالها ان يكون
محلالها او لما لا يكون حالها ولا محلا وبطلان الاقسام الاكون لما يكون محلا ثم قل
فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع
العناصر لا يحتاج اليها لجزا ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض
كالقضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولة فان من الجائز ان يكون
صعوبة القبول عدما لسهولة وبالعكس ومبدء العدم يجوز ان يكون عدما
والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول
لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها
بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية
غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك
وحيث يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير
واما استنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا
واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض
المذكورة ليست بعدمية اما الاثنية فظاهر واما الباقية فعلى ما تبين

بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان وادى لا تقبل المقادير في
المختلفة وقد اوجب المنكر ذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان ان يصير البحر بل مجموع كرة العناصر
في مقدار الخردلة بل اقل وبالعكس والايكيات المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولا شك ان تجوز ذلك بمبدء

* المسئلة الخامسة * في بيان استحالة خلوا الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة * اشارة * (يجب ان يكون محتملا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية والا فن الجائر ان يفرض امتداد ان غير متناهيين فمبده احد لا يزال العدد بينهما يتزايد الى غير النهاية ومن الجائر ان يفرض بينهما البعاد تتزايد بتقدير واحد

من الزيادات ومن الجائر ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس لمزائد عليه امكان فيكون انما يمكن وجيد المشتل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير ابعاد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوز في العظم وهناك ينقطع لا محالة الامتداد ان ولا ينفذ ان يمتدده والا امكنت الزيادة على اكثر مما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد ما بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا ينشأ من محصورا بين حاصرين . هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحكمة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية * التفسير * لقائل ان يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات

في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعداد ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والالام يكن الصور مقومة الجسمية فاذا لم يكن صوراً وثانيا بان القول يكون تلك الصور مصداقاً لاعتراض مختلفة غير مرتبة بعضها من اب الكيف وبعضها من باب الالين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض بنافذ القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سياتي بانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الالين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال لذي اوجبه هذا الفاضل * اشارة * (واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى مميزات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل) قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتخصصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التسامي واتشاكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى محتاجة الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال بذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدلل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدر والشكل اما للصورة او للفاعل او للمحمل والتم بانه للمحمل فكان لقائل ان يقول انصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدر والشكل وثانيهما انه لما استدلل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لا كان الجواب عنهما

الهيولى وسينكلم ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه المسئلة الغريبة عن احكام الهيولى فيما بينهما فنقول انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعده ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي بقيه على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى

هو ان كل جسم متناه وكل متناه مشكل بالجسمية فالجسمية اذا لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فاذا يلزم ان لا تنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ
حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفاء * ٤٤ * هكذا انه ليس يجوز ان يكون

بعد قائم الا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكله مقدّر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا نفس طبيعته ولن يفعل الصورة الامدادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة في بيان امتناع وجود المقادير والصور المبينة عن المواد لاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناسل الابعاد واعلم ان الحجة المذكورة هاهنا على تناسل الابعاد مبنية على مقدمات لا بد من تقديرها اولاً ثم بناء الحجة عليها ثانياً فالاولها ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتدة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد مثل سابق في مثل ممتدان الى غير النهاية وثانيها انه يجوز ان يوجد من ذلك الامتدادين ابعاد تزايد بقدر واحد من الزيادات مثل ان يكون البعد الاول ذراعاً والثاني ان يكون زائداً على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائداً على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية وانما احتجنا

واحد اخر الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقولنا لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدام وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغيرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب الاختلافات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاكية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل يسد وجودها لتصبح بانضمامها الى سائر العلل عللا لا تتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسم الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخيص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قوله (وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى) قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة لاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الامتدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار النبوية بوجود مبدء قديم بفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الامتدادات والوجود جسم يتحرك الحركة المنصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي تنظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر * وهم وتنبه * (واعلم ان الهيولى مفترقة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى لقوام الهيولى بها مطلقا وتكون الصورة آلة او واسطة لمقيم اخر تقيم الهيولى به مطلقا وتكون شريكا لمقيم آخر باجتماعها جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى فتجرد

في هذه الحجة الى فرض ان يكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لا تزايد ان تقول * عن * ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين ان تلك الزيادات باسرها لا بد وان تكون موجودة في بعد واحد من الابعاد المفترضة

ثبتت ذنوبك الامتدادين والبعد الذي يوجد فيه ابعاد متساوية غير متاهية لا بد وان يكون غير متناه
فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم
الا اذا فرضنا تلك الزادات متساوية * ٤٥ * فاما الطريقة فكأنها متساوية لم يلزم من اجتماع الزادات

الغير المتناهية في الخط: لو اُحْدِثَ بِصِغَرٍ
 ذَلِكَ الْخَطَ غَيْرَ مِثْلِهِ لَا تَرَى أَنَا إِذَا
 نَصَفْنَا خَطًا بِنِصْفَيْنِ وَجَعَلْنَا أَحَدَ
 النِّصْفَيْنِ أَصْلًا وَنَصَفْنَا النِّصْفَ الثَّانِيَّ
 بِنِصْفَيْنِ آخَرَيْنِ وَضَعْنَا أَحَدَ نِصْفِي
 الثَّانِي إِلَى النِّصْفِ الْأَوَّلِ فَهِيَ هُنَا
 قَدْ زَادَ الْأَصْلُ ثُمَّ إِذَا نَصَفْنَا لِبَاقِي
 مَرَّةٍ أُخْرَى وَنَضَمْنَا نِصْفًا إِلَى الْأَصْلِ
 صَارَ الْأَصْلُ أَزِيدَ مِمَّا كَانَ ثُمَّ مِنْ
 الْمَعْلُومِ أَنَّ كُلَّ مَقْدَارٍ قَائِلٍ
 لِلْأَقْسَامِ غَيْرِ مِثْلِهِ فَإِذَا
 الزِّيَادَاتُ الَّتِي يُمْكِنُ ضَمُّهَا إِلَى الْأَصْلِ
 غَيْرَ مِثْلِهِ مَعَ أَنَّهُ قَطْعٌ لَا يَنْتَهِي إِلَى
 مِثْلِ مَقْدَارِ الْخَطِ الَّذِي قَسَمْنَاهُ أَوَّلًا
 بِنِصْفَيْنِ فَضَلَا عَنْ أَنْ يَصِيرَ غَيْرَ
 مِثْلِهِ قَبْلَ بِهِذَا إِنْ الزِّيَادَةُ إِذَا
 كَانَتْ أَقْلَ مِنَ الْمَزِيدِ عَلَيْهِ فَهُوَ لَا يَلْزَمُ
 مِنْ كَوْنِ الزِّيَادَاتِ غَيْرَ مِثْلِهِ كَوْنُ
 الْمَزِيدِ عَلَيْهِ غَيْرَ مِثْلِهِ فَارْقِ بَلْ
 هَبْ أَنَّ الزِّيَادَةَ إِذَا كَانَتْ أَقْلَ مِنَ
 الْمَزِيدِ عَلَيْهِ لَمْ يَلْزَمْ مِنْ كَوْنِ الزِّيَادَاتِ
 غَيْرَ مِثْلِهِ كَوْنُ الْمَزِيدِ عَلَيْهِ غَيْرَ
 مِثْلِهِ لَكِنِ الزِّيَادَاتُ إِذَا كَانَتْ أَكْثَرَ
 مِنَ الْمَزِيدِ عَلَيْهِ فَهُوَ يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ
 الزِّيَادَاتِ غَيْرَ مِثْلِهِ كَوْنُ الْمَزِيدِ
 عَلَيْهِ غَيْرَ مِثْلِهِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ
 سَقَطَ اعْتِبَارُ كَوْنِ تِلْكَ الزِّيَادَاتِ
 مُتَسَاوِيَةً فَنَقُولُ الْمِثْلُ مَوْجُودٌ
 فِي الزَّائِدِ فَاعْتِبَارُ الْمِثْلِ لَا يَنَافِي حَصُولَ
 الزَّائِدِ فَظَهَرَ أَنَّ كَلَامَ الشَّيْخِ لَا يَنَافِي

عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون
مقتضاه الاخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما اخر خارج عنهما
يقوم كل واحد منهما مع الاخر او بالآخر (يريد كيفية تعلق
الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة لثبوت ما هو الحق منها قال
الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون
الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها
على ثلاثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزأ منها
او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فتخرج من هذان الاقسام
سنة والحق من جعلها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة
للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون
اما بينهما وبين معلولها او بين معلولين لهما لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي
تلك العلة فلقاما لكل واحد منهما بالآخر على ما سألني بيانه وكل شيئين
ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما
منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفتنون لذلك ويطنون ان التلازم
بين الشئين ليس احدهما علة للآخر بما يكون من غير ان يقتضي الارتباط
بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ
لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون
لكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا
لوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة للمم يمكن علة
موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون
لقابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينهما
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستاد التلازم
الى علة الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم
الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فيه على ان ما يظنه
الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون

هذا الاعتبار وثأشهما انه يجوز ان يفرض بين ذنبت الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد من الزيادة الى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على اول تفاوت يفرض بتغير نهائية ورابعها ان كل زيادة توجد فانها مع الزيد عليه قد يوجد في بعد واحد مثلا زيادة اشبالث على الثاني فزيادة اشبالث على الاول

موجودتان في الرابع مع زيادة اخرى وبالجملة فالبعد الفوقاني قد وجد فيه البعد الاول الذي فرضناه اصلا وسائر الزادات
الموجودة في الابعاد التي هي تحته مع زيادة اخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد
واحد يشتمل على جميع تلك الزادات الغير المتناهية ٤٦ لا يكون ما شئت محال

لانه اما ان يوجد فيما بين الامتدادين
بعد لا يوجد فوقه بعد اخر واما ان
لا يوجد والاول بوجب انقطاع
الامتدادين اللذين افترضت الابعاد
بينهما اذا لم ينقطعما كان لا محالة
يفترض فوق ذلك البعد بعد اخر
لكننا فرضنا الامتدادين غير
متناهيين هذا خلف واما الثاني فانه
يقضي ان لا يكون هناك زيادة الا
وهي حاصلة في بعد آخر فاذا صدق
على كل واحد من تلك الزادات
انها حاصلة في غيره ومتى صدق
على كل واحد منهما انه حصل
في غيره وجب ان يصدق على المجموع
انه حصل في شيء لا نأقدينا ان البعد
الفوقاني لا بد وان يوجد فيه جميع
الزادات الحاصلة في الابعاد التي
تحتها فاذا وجب ان يفرض فيما بين ذينك
الامتدادين بعد واحد فيشتمل على
جميع تلك الزادات المتساوية الغير
المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه
مع انه محصور بين الامتدادين الاخرين
هذا خلف فثبت ان القول بامكان
الامتدادين غير متناهيين ادى الى اقسام
باطلة فيكون القول به باطلا فان
قيل هذه الحجة مبنية على ان
في الابعاد المفترضة بين الامتدادين
بعدا هو الاخر الابعاد المفترضة
بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد
بيان ذينك الامتدادين متناهيين

اللازم لارتيب يقضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى
وسم الفصل باوهم والتبني فلهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب
ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك
اكثر يقبهم كل واحد منهما امام الآخر وبالاخر فهذه هي الاقسام
الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل اشارح في قوله ان الهبول
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوالله منها انه انما قال
في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر
ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي
لا ذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس
الابان ذوات المعلول لا كالباري تعالى والعلم ثم قال وعلى قوله ان مقارنة
الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة
الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني
مقارنة الهبول للصورة ومقارنة الصورة للهبول متأخرتان عنهما
ولا يصح ان يقال الهبول مفتقرة الى مقارنة الصورة بن العبارة الصحيحة
ان يقال الهبول مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا
متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات
الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهبول اقول يحتمل ان يكون
مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ
لم يذهب الى ان ذات الهبول مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب
الى انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز
ان يحتاج في اتصافه بصفة مالى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة
في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك
الاتاخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهبول
مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مرهوان
الصورة لا تخلو عن الهبول والهبول لا تخلو عن الصورة فهذا القدر
لا يكفي في بيان ان الهبول مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تأثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن
ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين
واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما

لانها لو كانتا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد اخر والبعد لا يكون مشتملا على
الزيادة الموجودة في البعد الذي فوقه فلا يوجد هناك البنية بعد يشتمل على جميع تلك الزادات الغير المتناهية فاذا
دليلكم مني على مقدمات لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الابعاد متناهية امكننا فرض بعد

هو آخر الابعاد لكن لا يلزم من اشتماله على ما في تلك الابعاد غير المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير متناه فلا يلزم
من كونه محصورا بين محاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان نفرض بعدها هو آخر تلك الابعاد ومتى
لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات ٤٧ بعد يشتر على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى

التقديرين كانت الحجة ساقطة فقول
لاشك ان اذا فرضنا لابعاد غير
متناهية لم يمكن ان يشير الى بعد
واحد يكون مشتملا على كل تلك
الزيادات الغير المتناهية ولا يمكن
ذلك لا يضرنا في الاستدلال لانا
نقول ان نقول بكونها غير متناهية
يوجب القول بكونها متناهية
لانه اما ان يكون هناك بعد واحد
يشتمل على كل تلك الزيادات الغير
المتناهية او لا يكون فان كان هناك بعد
مشتمل على كل تلك الزيادات وجب
ان لا يكون فوقه بعد آخر والام يمكن
هو مشتملا على الزيادة الموجودة
في البعد الذي فوقه فلا يكون هو
مشتملا على كل تلك الزيادات واذا
لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع
الامتدادين وان لم يكن هناك بعد
يشتمل على جميع تلك الزيادات كان
في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه
والبعد الذي هو غير مشتمل عليه
وجب ان يكون آخر الابعاد اذا لم
يكن آخر الابعاد اسكان فوقه بعد
آخر ولكل ذلك فهو قاني مشتملا
عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه
هذا خلاف فثبت ان الشك المذكور
مؤكد لهذه الحجة ومقوم لها
واعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة
جلية الا مقدمة واحدة وهي قرانا
لما كل واحد من تلك الزيادات

تأثير في الآخر كظنه وانما الاحتمال الاخر هو ان يكون لا قدر من جانب
الصورة مطلقا فقد يتناهي لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب
في علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا يعكس
لان الآلة لا تكون موجودة الا ان اليجاد يتوقف على توسطها والتوسط
قد يكون موجودا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل
في متفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي ما يؤثر في متفعله البعيد
من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بمعية
والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا اله يولي تجرد عن الصورة
ولا الصورة تجرد عن اله يولي الى اخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع
الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال
لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر وليه اشارة بقوله وليس
احدهما اولى ان يكون مقامه الاخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء
واقول لو كان مراد ذلك ان كان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا
وابضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر
ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا اله يولي تجرد عن الصورة الى قوله
بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب
ما الى آخره تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمته لذلك القسم الى
قسميه قال ثم همنا شكنا لفظيان الاول انه لما ذكرنا قيام احدهما
بالآخر ليس باولى من العكس جعل التلازم ان يكون سبب خارج
يقوم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيم
كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن
ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود
وجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقم
كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو
لا يصح لان مورد القسمة كون اله يولي مقترة وهذا المورد لا يشتمل
ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يمكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير
الاول بعض الاقسام متناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض
الاقسام متحد في قولنا لا شك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد رت

حاصلا في شيء آخر يجب ان يكون هناك بعد واحد مشتمل عليها باسرها فان لم يطالب بالذات لالة على
انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا في شيء واحد وجب ان يكون كلها باسرها
حاصلا في بعد واحد على التعيين فهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والاسقاط

ولترجع الآن الى شرح المتن اما قوله يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاه ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه وانما قال او خلاه ان جاز وجوده لان الخلاه عنده ليس بوجوده وما لا يكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهي بل يصح ان يقال انه لو ثبت لوجب

٤٨

ان بفرض امتداد ان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان معناه ما ذكرناه في المقدمة الاولى واما قوله ومن الجائز ان يفرض بينهما الابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات فهذه المقدمة الثانية واما قوله من الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير انتهية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهائية فهو المقدمة الثالثة واما قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله وايه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ عن تفسير المقدمة ما شرع في تركيب الحجج عنها وحيث انه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لا بد وان يوجد بعد مشتمل عليها باسرها واما قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فاعلم ان المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات من بعد آخر ولو كان كذلك لوجب ان لا يوجد

الاشارة الى فساد وسياتي بيانه بقول البسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينفي تلازمهما * اشارة * (اما الصور التي تفارق الهبولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيوليائتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهبولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخرتان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سبق واما صور الفلكيات فلا تفاوقها اصلا اما الجسمية فلا متنازع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلا متنازع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهبولي وذلك لوجوب عدم المعلوم عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهبولى لا تعد عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سائر السمرهود لالة هذا البرهان على وجود مبدء الكائنات غير الهبولي والصورة بل شيء اخر دائم الوجود مفارق بفيض وجود الهبولي عنه لا بافراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهبولي لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المسادة فاعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة مالا من حيث هي صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لامن حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك عللة للهبولي الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلوم الواحد بالعدد يحتاج الى عللة واحدة بالعدد فاعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهبولي والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فتجتمع منهما للهبولي عللة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدء

المستحفظ

فوقه بعدا اخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفترضة من ذوات الامتدادين محدودا بمحددين لا يمكن ان يوجد ما هو ازديته واما قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فاعلم ان المراد منه انه يلزم ان لا يوجد بعد يشتمل الاعلى عدد يحصور متناه من جملة

الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بقوة واما قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد
عند حد لا يتجاوزه في العظم فاعلم ان المراد منه انه اذا كان لا يمكن الابعاد التي يمكن فرضها فيما بين الامتدادين
نهاية وجب ان ينتهي البعد بين * ٤٩ *

المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات
متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتأدية الكلام الى
اثبات هذا المبدأ المفارق سرفى هذا الموضع * اشارة * (يجب ان يعلم
في الجملة ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام
الهيولى مطلقا) يريدان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور
التوحيية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنة لازوالها او متممة فانها
لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل
الشارح ان الجملة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر
عن المتأخر عن الشئ يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الشئ سواء كان
التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة يئس الثانية ان الشئ الذي
يكون مع المتأخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث والشيخ
استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النقط الثانی من هذا الكتاب
في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي امام اجسام
المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها
ايضا في النقط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوى لو كان
متقدما على المحوى الذي هو مع عدم الخلال كان متقدما على عدم
الخلال ثم زعم هناك ان الفلك الحاوى الذي هو مع العقل المتقدم على
الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان امام العقل
بالذات لا يجب ان يكون قبل وامام البعد يجب ان يكون بعد والفرق
مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين الذين احدهما يتعلق بالآخر
اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجمعية المتشابهة والتشكل
في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا
في الوجود ووجود الملا ونفى الخلا على تقدير كون نفي الخلا امر
مغايرا له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كملواين اتفق
انها صدرا عن عللة واحدة بحسب امرين اراعتبارين فيها
ولا يكون لاحدهما بالآخر متعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين
ولاشك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق
هو تلك المبينة المعنوية ثم قال الثالثة اتاقد ينسب ان الجمعية لا تنفك

ثبت به وجود هذا البعد واما قوله * ٧ * فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فعناء ظاهر وهو
مبنى على ان البعد الذي يوجد فيه الزيادة الغير المتناهية لا بد وان يكون غير متناهى والشيخ لم يصرح
بهذه المقدمة فهو يلائم على ما ذكره من فرض تلك الزيادة متساوية فظهر ان الخط الذي يشتمل على زيادات

متساوية غير متناهية فانه لابد وان يكون غير متناه وعنده هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما قوله وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها * ٥٠ * بالحركة اولا يستعان ولكن

فيما ذكرناه كفاية فعناه ظاهر فانه قد يتنجح على تناهي الابعاد بدليل يستعان فيه بالحركة وهو الذي يعني على فرض ككرة خرج من مركزها خط مواز لخط غير متناه وقد يتنجح عليه بما لا يستعان فيه بالحركة وهو الدليل المبني على تطبيق الخططين وكلاهما مشهوران * اشارة * (فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او بلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي يكتنف الحامل واولزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتساويت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كايته ولو ازم ذلك بسبب فاعل يؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هوي ولا للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد يثبت استحالة هذا فبقى انه يشاركه من الحامل * التفسير * قد ذكرنا ان الغرض من بيان تناهي الابعاد ان يجعل ذلك مقدمة في بيان ان الصورة الجسمانية لا تنفك عن الهيولى وتقريره

عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمانية وبيانا ان الجسمانية لا يمكن ان تكون عللة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمانية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمانية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها ذات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمانية التي هي جزؤه فالشكل متأخر عن الجسمانية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قل والغلط في البيان الاول هو في قوائمه لم تكن الجسمانية عللة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون عللة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطابق ولا يلزم من نفي الخصاص نفي العام فاعل الجسمانية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنهما متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم جزء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائدة وان لم يكن شي من تلك الاجزاء عللة لشي من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليها ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى الالين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفي في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمانية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على التقدم على الصورة او على مامع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة عللة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا

ان يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو * محال * مشكل فاذا الجسمانية لا تنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمانية اما ان يكون لنفس الجسمانية او لما يحل فيها او لا يكون محلا لها او لا يكون حلا فيها ومحلا لها وباطل ان يكون لنفس الجسمانية لان جزء الجسمانية مساو لكلها

في الماهية فلو كان المقتضى للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان أحدهما يساوي الأجسام بإسرها في الشكل والمقدار وثانيهما ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوي في العلوات عند التساوي في العلة وباطل ان يكون شيء حل * ٥١ * في الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن

لازما بل كان ممكن الزوال استحبال ان يكون علة للشكل الذي يمتنع زواله وباطل ان يكون شيء غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشيء ثم ان الجسمية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين نفسه فهي ايضا قابلة لتساوي الاشكال والالكانت الجسمية لذاتها غير قابلة للاشكال معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع ان كل ما كان قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للانفصال والاتصال لزم ان تكون الجسمية المفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر في مسألة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية لاجل شيء كانت الجسمية حالة فيه فاذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب وانرجع الى تفسير المتن اما قوله قديان لا ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فعنه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه يحيط به حد واحد او جود وبالضرورة كل ما كان

محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم مقدمة والحاصل ان الذي قد ابطتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة مالا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة مامتقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة مالا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كالمزج و يمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح وانرجع الى تفسير المتن قوله (واوكانت سببا لقوامها مطلقا لسبقها بالوجود) معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله (ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة وليكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا على الهيولى بالوجود) معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها قوله (على انها معاولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعاولة لماهية فان اللازم المعاولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود) قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفهم هذا الموضع اولاً ثم نبين احتياج الحجة المذكورة

كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهي لان نهاية الشيء عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد بالحدود بالشيء وهيئة احاطة الحد الواحد بالحدود الكثرة بالمقدار لا بد وان يكون متأخرة في المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة

فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل الجسمية بواسطة لزوم التاهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لا يلزم الجسم الاسباب المادة واستحال كون الشكل لازما لماهية * ٥٢ * الجسم بل لوجوده بسبب المادة

واما قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والا مورا التي تكتشف الحامل فضاء انا لو فرضنا الامتداد الجسماني قائما بذاته غير حال في ذاته فاما ان يلزمه الشكل لذاته والفاعل او الحامل وهذه القسمة مفصلة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لما يكون حال فيها او لما يكون محلالها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلالها اما القسم الاول فهو المراد بقوله اما ان يلزمه الشكل لذاته واما القسم الثاني وهو ان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سواء كان بواسطة او بواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازما لم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم واما القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو الذي يكون للحامل والامور التي تكتشف الحامل وقد ذكره الشيخ واما القسم الرابع وهو ان يكون ذلك اللزوم لا لما يخل في الجسمية ولا لما يكون محلالها فهو الفاعل وقد

في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما بعده الى ما قبله فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثبات الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت المعلولات التي لا تكون مبيانية عن العلة فان المعلول قد يكون مبيانا عن العلة مثل العالم مع البارئ تعالى وقد يكون ملاقيها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مبيانية عنها بل كانت محلالها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ونكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهية فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مبيانية عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعلها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقائه الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومبيانية لها كما ذكره ايضا هذا القاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانيا الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس يتقبض عن تجويز هذا ثم البحث بوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل

ذكره الشيخ فصيح ان القسمة التي اوردها الشيخ صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزم * في * ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد بقوله ولو انفرد بنفسه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامن كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غير حال في محل اصلا ولهذا

اعتبر هذا القيد في القسمين الاولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل اي لو كان قائما بنفسه موجودا لاني محل اكان اما ان يلزمه هذا اللازم عن نفسه او عن سبب فاعل واما * ٥٣ * في القسم الثالث فقال او يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه

هذا القيد ولم يقل او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده لاني محل ومادة لا جرم استحالة ان يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولو يلزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول احدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل والثاني استواء الكل والجزء في الشكل اما الاول فهو يتضمن الالزامين احدهما استواء الاجسام في مقادير الامتدادات وثانيهما استواءها في هيئات التناهي والشكل فاما بيان الاول فهو ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلو كان مقتضى للمقادير هو نفس الجسمانية لوجب من استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استوائها في مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لانتم ان الجسمانية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان سا عدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمانية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في اول القسمة

في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر ههنا لاتعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لوضم ما قبل هذا الكلام الي ما بعده لتتم الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست عللة للهوى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهوى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهوى فيستحيل ان تكون تلك الصورة عللة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة عللة لوجود الهوى ثم انه يجب حلها في الهوى لان الصورة تكون محتاجة الى الهوى بل لان الهوى بعد وجودها نصير عللة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها اولان الصورة عللة لحلها في الهوى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهوى فتكون الهوى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لاتكون مبينة عن ذات العللة فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاستدلال وامل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت عللة لوجود الهوى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهوى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهوى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهوى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون عللة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه اعاد بعد ذلك الى تميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها عللة مطلقة للهوى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتخصصها سابقة بالوجود على الهوى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهوى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهوى المعلولة بحسب الرويتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحقيقه في هذا الموضع فان الهوى وان كانت معلولة

بل الذي ذكره هو ان الجسمانية لا يجوز ان تكون عللة للتناهي والتشكل والمقدار غير التناهي والتشكل غير فاذا المذهب الذي يمكن ابطاله بهذا الالزام غير مذكور في اول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الالزام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فثبت ان الجسمانية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهي

والتشكل التابعين له كان اولى واما بيان الثانى فهو استواء الاجسام فى هيئة التناهى والتشكل فعناه ظاهر ويشبه ان يكون المراد بهيئات التناهى والشكل شيئا واحدا وذلك لان الشكل لامعنى له الاهيئة احاطة الحد والحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام فى هيات التناهى والتشكل * ٥٤ * وذلك لان الاجسام متشابهة

فى اصل التناهى واكتفاء غير متشابهة فى هيئات التناهى ولقابل ان يقول ايازمون على من جعل الجسمية حلة للشكل استواء الاجسام فى الاشكال على الاطلاق واستوائها فى الاشكال الطبيعية فان الزعم الاول فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك فى المقتضى الاشتراك فى المعلول فان الاجسام المركبة اما ان تكون بسائطها باقية فيها بالفعل اولاً تكون فان كانت باقية فيه بالفعل وعندكم ان الصورة النووية التى لكل جسم بسيط يقتضى ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لا يلزم من الاشتراك فى حلة الشكل الاشتراك فى الشكل فاذا كان كذلك فاعل الجسمية هى العلة للشكل لكن الاجسام تشترك فى الشكل لامور خارجية عرضت ففوتت عن حصول ذلك الشكل وان الزعم الثانى التزمناه فان الشكل الطبيعى للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة فى هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلنا الاجسام البسيطة وان اشتركت فى اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة فى المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذى

للصورة فهى غير مبينة عن الصورة والمع المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة اى لا يمكن تحصيل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يبين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير مبينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهوى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهوى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقول المع المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود مقارناله فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للماهية ومقارناله للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر هنا كذلك فان الهوى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فتنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهوى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مبينة ولا يمكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعنى المقارنة والمبينة فى الذهن وفى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحاجة المذكورة متعلقة به لانه بوجه كنهها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة **قوله (ولكن قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لا توجد فى الصورة الجسمية فى حد نفسها الايهما او معهما)** قال الفاضل الشارح معناه مامر فى المقدمة الثالثة **قوله (وقد تبين ان الهوى سبب لذلك)** قال ومعناه مامر فى المقدمة الرابعة **قوله (فتصير الهوى سببا من اسباب ما به او معه تمت وجود الصورة السابقة بتمت وجودها للهوى وهذا محال)** فقد انضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهوى

وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله * او واسطة * وكان الجزء المفروض من مقدار ما يازمه ما يلزم كايته فعناه ان جزء الجسم مساو لكانه فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا لكل فى الشكل ولقائل ان يقول الجسم البسيط يكون فى نفسه سببا واحدا

ولا يكون له شيء من الاجزاء الا لاسباب ثلثة احدها الاتصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب
الشيخ واذا كان كذلك فقوله هاهنا الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل
اما ان يكون المراد منه الزام ذلك * ٥٥ * في الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام

او بواسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه تمة
وجود الصورة ان التامهي والتشكل كالتامبه يتم وجود الصورة لاما هيتهما
فهما غير متأخرين عما هو تمة وجود الصورة كاذهبتنا اليه والباقي ظاهر
* وهم وتنبه * (ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها في
ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة
في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لنقض بكونها محتاجة اليها
في ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها
في وجود شيء توجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج
الى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق
وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتامهي والتشكل
او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة
الى الهيولى بوجه ما جوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون
علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا
لا حاجة بنا اليه قال ولتأمل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة
الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة
الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا فان قلت
ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على
الصورة فبطلت حجتك السابقة وافول انه يذهب الى ان الصورة من حيث
هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي
متخصصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى
هو السبب القابل لتخصيصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله
انما لنقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوى للصورة وجود اي لم نقل
هي العلة الموجدة للصورة ولانها العلة الفاعلية لتخصيصها وتحصلها
بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها في وجود شيء توجد الصورة به
او معه اي قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التامهي
واتشكل الذين تتخصص وتتحصل الصورة بهما او معهما موجودة
لتكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك
الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصالها به لاعلى
الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام

قد لا يوجد عند قيام مقتضى الحصول المانع والذي تقرر ذلك من مذهبه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية
مقتضية لماله من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هي المقتضية لماله من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله في تلك الصورة
ولم يجب ان يساويه في ذلك الشكل فعلاماته لا يلزم من كون الجزء مساويا للكل في الامر المقتضى للشكل ان يساويه

في الشكل فان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل في اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله
بذلك الكل وكان ذلك الاتصال في الاجسام العنصرية قابلا للانفصال واذا كانت طبيعة الجزء يقتضي مثل شكل
الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال ٥٦ * وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى

يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فلما
لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير
مقتضية للشكل فنقول اما اولاف هذا
تأزمكم ايضا لما جعلتم مقتضى
للشكل هو الصورة النوعية التي
يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا
واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى
ان ماهية الجسم وان كان لا يتأتى عن
الاتصال ولكن يشخص كل جسمية
يأتي عن ذلك فبين سقوط الازام
فان حاول محاول تقرير هذا الازام
من وجه آخر فقال الجسم اذا
انفصل فانه لا يحصل جزءه مقدار
كله ولو كانت الجسمية مقتضية
للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء
مثل مقدار الكل لان المقتضى قائم
والمانع وهو الاتصال بالكل غير
حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان
الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا
لم تكن مقتضية للمقدار لوجب ان لا تكون
مقتضية للشكل الذي لا يحصل
الا عند حصول المقدار فنقول هذا
ايضا ليس بقوى لان من الجائز
ان تكون الجسمية علة لمقدار معين
لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير
من الاجسام لاجل مانع منع ذلك
واما كونه جزءا للكل فهو مانع معين
ولا يلزم من زوال مانع معين زوال
كل الموانع الا ترى ان المقطعة من
الارض اذا انفصلت عن كلها فانه

المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم
الدور على ما قلناه * اشارة * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية
اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البديل
مقيم للمادة لا محالة بالبديل وليس بواجب ان يقول وبقيم البديل ايضا
بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم
بقوامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة) يريد
بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم
الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور
قال الفاضل الشارح لما بطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى
اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا اليها
بها وهو ان يقول الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل
على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمثابة الوجود
عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة
فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق
المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك
فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ
لوجود المادة بواسطة ذلك البديل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك
العقب يحفظ وجود المادة بذلك البديل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك
البديل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت
الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولاً ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة
وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة
منهم مسابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك
ان تدبر الاقامة قال ولتأمل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى
لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال
تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقوما بوجه ما على الصورة وشك
اخر وهو ان قوله فعقب البديل مقيم للمادة لا محالة بالبديل ليس بجيد على
الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن ابن ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك
ففي زال ابن معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد من ان يحصل ابن اخر

لا تصير كره مع ان المقتضى لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو
كونه جزءا للكل زائل فعلمنا ان ذلك لاجل حصول مانع آخر غير هذا المانع فجاز ان يكونها هنا كذلك ثم ان ساعدنا
على ان الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لا يجوز ان لا يكون مقتضية للشكل الذي لا يحصل الا عند حصول المقدار

قائه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمول موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء الحرارة للبث الشمع وضلابة
الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تينك الطبيعتين فكذلك ههنا
فهذا ما عندي في هذا الموضع * ٥٧ * واما قوله وادرك ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه

لكان المقدار الجسماني قابلا في
نفسه من تغيير هيولاه للفصل
والوصل فكان له في نفسه قوة
الانفصال وقد بان استحالة هذا
فبقائه متشاركة من الحاصل فمناه
ان لزوم الشكل للجسمية
القائمة بنفسها لو كانت بسبب
الفاعل لكانت الجسمية وحدها
بلا شركة من الهيولي قابلة للوصل
والفصل لكننا بينا ان ذلك محال
ولعائل ان يقول لم يلزم من كون
الجسمية القائمة بنفسها قابلة
للكمال ان تكون قابلة للوصل
والفصل فان قبول الاشكال مغاير
لقبول الفصل والوصل الا ترى انك
تأخذ الشمعة فتشكلها باشكل مختلفة
مع انه لا يرد عليها الا اتصال
ولا الانفصال فان تلك الجسمية
باقية لغيرها كما كانت واذا ثبت
ان قبول الاشكال قد ينفك عن
قبول الانفصال والاتصال لم يلزم
من الحكم كون الجسمية القائمة
بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها
قابلة للفصل والوصل الا لجهة
وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل
ما كان قابلا للاشكال فانه لا بد وان
يتميز طرف منه عن الطرف الآخر
منه وكل ما كان كذلك فانه يكون
قابلة للقسم الوهمية لا بحالة وكل
ما كان قابلا للقسم الوهمية كان

وشكل آخر ومقدار آخر كون به لا ماضى ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض
صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقبلا للمادة
بذلك البدل بل اوضح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان
واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولي اشارة الى
ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولي لو كانت مقبلة للصورة
لكانت مقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان
وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اوردته في بيان استحالة ان تكون
الصورة علة مطلقة للهيولي و اشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس
ما لا يتباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذا قد حصل من ذلك
استحالة كون كل واحدة منهما علة للآخرى مطلقة لاستحالة قيام
كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي
صورة سابقة على الهيولي وشريطة لعلها القابلة ولم يجعل الهيولي من
حيث هي هيولي سابقة على الصورة لان الهيولي من حيث هي هيولي
قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية للوجود
واما الشك الاول الذي اوردته الشارح فيتحل بما ذكرناه مرارا من كيفية
تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان
امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لافي كونه
جسمابل في وجوده وتخصسه الى الاين من حيث هو اين مالا من حيث
هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث
هو جسم ماد من حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم
لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورافقيدل على انه ظن ان الشيخ
اثبت وجود الصورة بانه مقبلة للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم
العكس فان كل صورة مقبلة وليس كل مقبلة صورة بل المقبلة الذي
هو الصورة انما هو جوهر يقيم جواهر هو محله ومادته وهذه الاعراض
اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لافي جسيماتها بل
في تشخصاتها العارضة لجسيماتها ولذلك سميت بتشخصات الجسم
فاذا انقضت بها ليس بموجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب
ان يكون مقبلا للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره
لم يقتض الاكون معقب الايون مقبلا للجسم المتشخص بالايون وذلك
لا ينافي اقامة المادة بالصورة * اشارة * (ليس يمكن ان يكون شيان

قابلا للقسم الانفكاكية على * ٨ * مامر في الفصول الماضية فاذا يلزم ان ككل ما كان قابلا
للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صحت مقدمانه فانه نعتي في اثبات المطلوب
عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا يوجد في غير مادة ان الجسمية يلزم منها التباين هي

قبلهما الشكل وكل مشكل فانه يصح ان يتقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الاتصال والانفصال فانه
لو وجدت الجسمية لافى مادة لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها لافى المادة ثبت ان هذا الكلام لوصف
لكان كافيا في اثبات المقصود وحيث يصير الكلام المتقدم * ٥٨ * حشوا * وهم اشارة *

(اولئك تقول وهذا ايضا يلزمك
في اشياء آخر فان الجزء المفروض
من الفلك ليس له شكل الفلك ثم
تقول ان الشكل للفلك مقتضى
طباعه وطباع الجزء وطباع الكل
واحد فتقول لك ان الشكل حصول
للفلك عن طبيعة قوة اوجبت
لهيولاء تلك الجرمية ولم يكن ذلك
لها عن نفسها او عن جرمتها
فما وجب لها ذلك وجب بايجاب
ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
بعد ذلك جزأما للكل لكونه جزأ
مفروضا بعد حصول صورة الكل
فهذاه عن عارض ومانع وبسبب
مقارنته ما قبل تلك الصورة
وتحملها صورة الكل وينجزا بها
واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك
شيء يوجب شيأ الا طبيعة المقدارية
وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا
وغير كل بحسب ذلك الفرض
الامن نفسها لامن صلاته ولا من
مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق
شيأ مينا مما يختلف فيه نفس الكلية
فليس يمكن ان يقال ها هنا لحقها
من غيرها شيء بحسب امكان وقوة
ما او صلوح موضوع لحوق سابقا
ثم تبع ذلك ان صبار ما هو كالجزء
بحاله مختلفة (* التفسير *) هذا
الشك انما اورده على الوجه الذي
ابطل به القسم الاول من الاقسام
الثلة المذكورة وهو ان القائمة بنفسها لو اقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل جرثها

كل واحد منهما يقيم به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود
على الآخر وعلى نفسه) اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء اخر يقيم كل
واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور
المذكور في الفصل المتقدم وبداية ما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر
لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر
وهذا القسم هو الذي جملة الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة
التي اوردها هو قوله (ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقيم
مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم
كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان يتعلق ذات كل واحد منهما
بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان
بطلانه) اقول وهذا هو الذي تكون الاقامة فيه مع الآخر وجملة الفاضل
الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي
اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان
هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشئيين الذين يوجد كل واحد
منهما مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر
بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد
منهما منفردا عن الآخر وان يتعلق فلذات كل واحد منهما تأثير في
ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه
والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم اوالى الدور المذكور
ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان العلولين المتسمين الى علة واحدة
اذ لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي
لم يكن بينهما الامصاحبة اتساقية فقط واعترض الفاضل الشارح
بان المطلوب ههنا بيان ان الشئيين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن
الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم
عليه حجة بل ما زدت الانعاده الدعوى وهذا الاحتمال اولم يكن له مثال
من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من
الموجودات فان الاضافات لا توجد الامعاء انه ليس لواحدة منهما حاجة
الى الاخرى لان احدي الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها

* فلا *

مساويا لشكل كلها وذلك الشك هو ان يقال ان شكل الفلك مقتضى ضرورته النوعية مع ان جزئه مساو لأكله
في الماهية والالكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه يلزم ان يكون جزئه مساويا لأكله في الشكل فاذا عقل فليقتل

ايضا كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب ان يكون جزئها مساويا لكلها في الشكل وحاصل الجواب ان المقتضى لمثل شكل الكن قائم في الجزء الا انه يختلف هذا الحكم لما منع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كله وجزئية ذلك * ٥٩ *

فلا يكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليها اندورقان فتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بيضة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الاصححة وجوده مع عدم الغنى وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره لعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايقان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دأبرا كما الزمه بل هما ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي يسمى مضافا حقيقة فاذن كل واحد منهما محتاج لآخر ذاته بل في صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لآخر في كلاهما بل في بعضهما الى الاخرى لا الى كلاهما بل في بعضهما الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما دأبرا ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظاهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضائفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معينة عقلية مدعها وجوب تعقلها معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضائفين لان المتضائفين لا يمكن ان يعتقد منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة اليين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضائيف يعرض لهما بهد تعقلها كما في سائر انواع المضاف المشهور * قوله * (فبقى انه

انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية على السواء) قسيتين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالآخرى من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذ بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام هي كون الصورة عللة او آلة او واسطة او شريك للعللة وقد ابطال منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريك للعللة

واما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزء اما لكل لكونه مفروضا بعد حصول صورة الكل فعناء ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية في تلك الهيولى استحالة ان يحصل للجزء مثل ما حصل لكل من الشكل لاستحالة ان يتشكل الجزء لكل مادام ذلك الجزء جزءا لذلك الكل واما قوله

فهذه عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما قبل تلك الصورة ويحملها ويجري ما معناه ما ذكرنا من ان المقضى لان يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم الا انه لم يوجد ذلك العارض الذي عرض له وهو كونه جزءاً لذلك الكل وصار مانعاً عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض ﴿ ٦٠ ﴾ اعني كونه جزءاً لذلك الكل

*** قوله *** (والصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو) انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها منجدة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئاً آخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحثية مستمرة الوجود كالهوىلى *** اشارة *** (انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتماعهم وجود الهيولى) لما ابطال الاقسام المحتملة الا واحداً وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سبباً اصلاً وانما سماه اصلاً لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضاً لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبعيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجاهليات والاعاد بعد المحالات المذكورة وقد يسمى عقلاً كما سيجي ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معيناً لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لاصل وجودها فهو يعين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المساعدة ليست من العلل الموجودة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكر هو ايضاً في كلامه وجسه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما عني بآتيه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية بتحددبها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فاعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجمع ذلك والمعين ان حل على علة الصورة فينبغي

بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الجاملة لها التجريدية بها وقد علمت ان الاختلاف في الجزئية والكلية لا يكون الا لاجل المسادة واما قوله وان المقدار لو انفراد لم يكن شيئاً يوجب شيئاً لا طبيعة المقدار وتلك الطبيعة وهي واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسه ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى تغير الكلية فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحالة ان يكون شيئاً منه كلا و شيئاً منه جزءاً لان الاختلاف بالكلية والجزئية لا يجيئ من نفس تلك الماهية بل لا بد وان يجيئ من المادة واذ ليس لها مادة استحالة ان يخالف منه شيئاً شيئاً في الكلية والجزئية ولم يكن ان جزئه يخالف لعله في الشكل لمثل العذر الذي ذكرناه في الفلك واما قوله فليس يمكن ان يقال هنا لحقها من غيرها شيئاً بحسب امكان وقوة او صلوح موضوع لحوق سابقاً ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء لحالة مخالفة معناه ان العذر الذي ذكرناه في الفلك هو ان ذلك الشكل ممكن الوجود في نفسه وكان انت القوة السارية في كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحاً مستعداً لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل

لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك فهذا هو العذر الذي ذكرناه في الفلك ولا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لاني مادة وظهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له ان ما يقتضي تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لما منع وهو كونه جزءاً

فان قيل الجسمية القائمة بنفسها لم لا يجوز ان يقال ان جزئها انما لم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزءاً لذلك الكل منع عن ذلك فجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح * ٦١ *

من ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون غير مادة كل تلك الصورة او يكون جزءاً من تلك المادة وان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزئها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزئها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى بان تجعل الصورة التي هي صورة الكل وصورة الكل باولى من العكس وان جاز ذلك لجواز ان تكون الجسمية المشتركة من الكل والجزء يقتضي شيئاً ان يكون كلا ولاخر ان يكون جزءاً وان كان الثاني كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك الهيولى اخرى تسلسل وان لم يكن الهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفاً على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حاول الجسمية والهيولى ان لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فأن قالوا هذا الحال انما يلزم او كانت الصورة وجزئها معاً في الوجود وفي الحاول في تلك الهيولى حتى يقال ليست الهيولى اولى من العكس بان نجعل احدهما كلا والاخر جزءاً لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم يحصل

ان يحمل عليهما باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضاً داخلاً في المدين من وجهه ويحمل ايضاً ان يحمل المدين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة و يكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولله سماء اصلاً لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المدين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقاً وعلى التقديرين جميعاً فقوله اذا اجتماع وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاءت له المادة جوهرها غير الذي كان بالفعل بما يخالف من الاحوال النوعية * قوله * (وتخص بها الصورة وتخصت هي ايضاً بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجهل) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية الشخص كل واحدة منهما بالاخر ثم ان فيه شيئاً وذلك اننا قد بينا فهما مضي ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتخصص بالمادة فتخصص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة تتخصص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتخصص الاخرى ولقائل ان يقول ان تخصص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تخصص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً فكذا ههنا اقول تخصص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعيينها لامن حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تخصص الصورة بذات الهيولى

بعد ذلك جزءاً الصورة اما لتوهم او اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى بان يصير كلامنا من جزئها فنقول الان صدقتم لكن اذا صح ذلك فلا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة لاني مادة تكون وجود كليتها سابقاً على وجود جزئيتها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذ ثبت ان الجسمية المجردة

يمكن وقوع الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها وبين الصورة الفلكية فرق * المسئلة السادسة * في امتناع
خلو الهيولى عن الصور الجسمية وفيها فصول ثلثة * تنبيه * (هذا الحامل انما هو الوضع من قبل افتراض
الصورة الجسمية به ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم * ٦٢ * كان في حد ذاته ذبحم او غير

منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى
اشارة نقطية وان لم ينقسم اليه
او خطا او سطحا ان انقسم غير جهة
الاشارة * التفسير * لما قرع من
بيان ان الصورة لا يتفرد بنفسها
عن الهيولى شرع الان في بيان ان
الهيولى لا يتفرد عن الجسمية
والجهة المشهورة فيه ان الهيولى
لو كانت خالية عن الجسمية لكانت
اما ان يكون مشار اليها ولا يكون
والقسمان باطلان فالقول بانفراد
الهيولى عن الصورة باطل والمقصود
من هذا الفصل ابطال القسم
الاول فنقول في بيانه الهيولى لو كانت
من حيث هي هي مشار اليها لكانت
اما ان يكون منقسمة من جميع
الجوانب ولا يكون والاول باطل
لان القسم من كل الجوانب جسم
فلو كانت الهيولى منقسمة من كل
الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا
خلف والثاني باطل لان ما لا ينقسم
في جميع الجهات وهو مشار اليه فاما ان
لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة
او يقبل في جهة واحدة فقط وهو
الخط او في جهتين فقط وهو السطح
فنقول يستحيل ان تكون الهيولى
المجردة نقطة والالكانت النقطة قائمة
بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا
وصول طرفين من خطين اليها فهي
اما ان يحجب النقطتين اللتين هما

فليس بمقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة
بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل
مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى
فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن
تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لامن حيث
هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف يصير حلة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها
من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لامن حيث هي
فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الاعراض المكتنفة لها كوضع والاب
ومثي وامثالها المسماة بالاشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من
غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود
فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق
والنقيض ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول
موجود في الخارج والعقل واليه تذهب ههنا والثاني موجود في العقل
دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما
الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران
عقليان ولا يصح الخاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها
بالامور العقلية من حيث هي عقلية * وهم وتنبيه * (اولئك تقول لما كان
كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم
والاخر والذي يتخلصك من هذا اصل تحفه وهو ان العلة كحركة يدك
بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس
اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي رفع حركة يدك
وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك
كانت رفعت وهما اعني ارفعين معا بازمان ورفع العلة منقسم على رفع
المعلول بالذات كافي ايجالهما ووجوديهما) لما ثبت ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات

طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقي اولا يحجب فان جتتها عن التلاقي انقسمت لما مر في مسئلة * لا
الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقي كانت النقطتان المتلاقيتان
لها نائذين فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فاما ان بقيت مباينة كما كانت اولم يبق

فان بقيت مبيانة بعد نفوذ طرق الخطين الحدين فيها والحال في المبين عن الخطين مبين عنهما فوجب
ان يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتماهين متباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران
والكلام فيهما كالكلام * ٦٣ * في الاولين فيلزم ان يكون لكل واحد من الخطين نقطة

غير متماهية في موضع واحد ومع ذلك
فانه لا يلزم ان يكون لواحد منهما
طرف غير مبين لان كل نقطة فرضت
غير مبيانة عن الخط فانها يكون
حالة في النقطة المبيانة والحال
في المبين مبين فاذن النقطة التي
فرضت غير مبيانة عن الخط مبيانة
هذا خلف وان لم يبق مبيانة صارت
حالة في الخطين وعلى هذا يكون
الخط حالا في السطح والسطح في الجسم
والحال في الحال في شيء حال في ذلك
الشيء فاذا الهوى في حالة في الجسم
وقد فرضنا هاهنا مجردة هذا خلف
فثبت ان النقطة لا يمكن ان يكون
قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائما
بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا
سطحين لكان اما ان يحجب الخطين
الذين هما نهايتا السطحين عن
التلاقي اولا يحجبهما ويعود الكلام
بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان
يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل
اليه طرفا سطحين لكان اما ان يمنعها
عن التلاقي اولا يمنعهما فثبت بهذا
ان النقطة والخط والسطح لا توجد
قائمة بذواتها وعند ذلك نقول
الهوى يستحيل ان تكون في حد
ذاتها مشارا اليها وفي هذه الحجة
البحاث تركتها اختيارا للاختصار
فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل
انما هو الوضع من قبل اقتزان الصورة

لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احديهما
بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يخص بهما بل هو وارد
على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها
والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من
حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك
قبل عدم العلة علة لعدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة بما يوجد
معها اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول
* تذييل * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يغارقه
صورته في تقدم الصورة هذه الحال) الجسم الذي لا يفارق صورته
هو الفلكيات بأسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العناصر
ان تعلق كل واحدة من الهوى والصورة بالآخرى هناك ايضا اما ان
يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدوران لعدم التلازم
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهوى
لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة وهي اما ان تكون علة
لللهوى او واسطة وآلة او جزء علة والا لان باطلان لما مر فهي اذن
شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهوى قال الفاضل الشارح
فلاتفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصرات الابشئ واحد وهو
انا قد بينا في العناصر ان الهوى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا
ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها
بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العناصر هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بهما امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال
فيهما واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا ابشئ اخر وهو ان استعداد
الهوى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها
وفي العناصر غير لازم لهما بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت * تذييل *
(الجسم ينتهي ببسطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو
قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه) الكميات المتصلة القارة
ثلاثة انواع الجسم التعليمي والبسيط هو السطح والخط ويتصل بهما

الجسمية به فاعلم ان الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد هاهنا كون الشيء بحيث يمكن الاشارة اليه
واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهوى انما تكون الاشارة اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لهما
فان قيل ذات الهوى من حيث هي اما ان تكون له اختصاص بالجزء ولا يكون فان كان الاول كانت الهوى

هي الجسم نفسه او المقدار نفسه وان كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها اما يبق تلك الذات اولا يبق فان لم يبق لم تكون الصورة الحسالة فيها حالة فيها لان الوجود لا يحل في المعدوم وان بقيت تلك الذات لا تكون مختصة بالخير والجهة فلا تكون اليها اشارة اصلا * ٦٤ * بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذا

قواكم الهول يشار اليها بسبب ما فيها من الجسمية كلام مجازي بل المشار اليه هو الجسمية ما والهول فقير مشار اليه اصلا فنقول هذا باطل بالعرض فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب المحل فاذا جاز ذلك فليجز ان تكون الهول مشارا اليها لاذاتها لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله فلو كان له في حد ذاته وهو منقسم مكان في حد ذاته ذاجم فاعلم ان في ظاهره نظر الا انه ليس كل ما كان ذا وضع وكان منقسما كان ذاجم لان الخط كذلك مع انه ليس بذى حجم لان الخط وان كان في نفسه مقدارا الا انه ليس بذى مقدارا بل الحجم هو المقدار القابل للتجزية من الجوانب الثلاثة فاذا يجب ان يكون المراد من هذا الكلام ان كل ذى وضع يكون منقسما من الجوانب فهو ذو حجم واما قوله ان غير منقسم كان في نفسه مقطع منتهى اشارة معناه ان كل ما يشار اليه فلا من طرف ينقطع الاشارة عنده وذلك الطرف يجب ان لا يكون منقسما من الجانب الذي انقطعت الاشارة عنده والا فيكون قد بقي وراء ذلك المقطع شيء من المشار اليه فلم يكن مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا خلف فاذا كل ما يكون مقطعا للاشارة فهو طرف ولما كان كل طرف

في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لاذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احد هما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لاذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت بمباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذا الجسم ينتهي بمس من شأنه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنما ياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا اعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه لان البسيط والنهاية من المضاف المشهورى فانها نهاية لذى النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به ينسأهي الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هنالك ثلاثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نقاده وانقطاعه وانتهائه لا عدم المطلق وثالثها اضافة طارئة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم الاول وانما الثالث فاذا اعتبر عرض له الاول كان المجموع سطحيا مضافا الى ذى السطح واذا اعتبر عرضه الثاني كان نهاية

انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لاجرم انعكس تلك الموجبة الكلية موجبة جزئية فصدق * مضافة * ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحيا ان انقسم في غير جهة الاشارة فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذي به صار مقطعا للاشارة فهي ان لم تنقسم

التيه كان نقطة وان انقسم في غير مأخذ الاشارة كان خطا او سطحا فقد بين ان الهيولى الخالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة او خطا او سطحا او جسما واما ابطال ذلك فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه * تنبيه * ﴿ ٦٥ ﴾ (فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها

الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب لها وصفا هناك او قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض وليس يمكن ان يقال ايضا ان الصورة عينت لها وضع مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب حقوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا بتخصص في اقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزء من الهواء بصيرماء فيكون موضعه الطبيعي مخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي لها مما كان موضعا لهذا الصاير ماء وهو هو ماء وانما لم يكن هذا ايضا لاننا جعلناها مجردة * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال الهيولى الخالية عن الصورة لا تكون مشارا اليها وبينا ان الهيولى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها ولم تكن في حيز وجهة استعمال ان تحصل في حيز معين

مضافة الى ذي النهاية قوله (والجسم يلزمه السطح لامن حيث يقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذات سطح ولا كونه متناهي امر يدخل في تصور حسمه وان ذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا وجسما غير متناه الى ان يبين لهم امتناع ما يتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لا يمكن انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشئ لا يتصور الابعاد تصورا جزائيا ثم اعترض عليه باننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما اوليكون تصور الشئ غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشئ في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالهجة اجزائه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذو التناهي جزئين عقليين لكونهما مجولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لا انفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشئ كما يقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يقوم بعلمه كالمادة بالصورة وحصصا النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتى وهو ان السطح لا يعقل الجسم وقال ايضا متعرضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لاننا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعارض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة

عند حلول الجسمية فيها لان ﴿ ٩ ﴾ حصولها فيه على التعيين لو كان للجسمية او ما يلزمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لامر غير لازم لجسميته امكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فحينئذ يجب ان لا يحصل في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لا يحصل في حيز معين

بل اما ان يحصل في كل الاحياز وهو محال اولا في شئ منها فحيث لا تكون متجسمة مع انا قد فرضنا متجسمة هذا
 خلف فان قيل هذه الحجة مبينة على تساوي الاجسام باسرها في الجسمية والكلام عليه قد مر الان بعد
 المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم اما اولا فلان الجسم ٦٦ * العنصري لا يجب اتصافه

بشيء من الصور النوعية على التعيين
 مع انه يكون موصوفا ابا بصورة
 معينة فلم لا يجوز ان يقال الهبولي اذا
 اتصفت بالجسمية فانه وان كان
 لا يجب حصوله في حيز معين الا انه
 مع ذلك يحصل في حيز معين
 واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء
 من اجزاء العنصر الواحد بجزء من
 اجزاء حيز ذلك العنصر ليس الاعلى
 سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا
 يجوز ان تكون الهبولي خالية
 عن الصورة الجسمية تحصل في حيز معين
 عند حلول الجسمية فيها على سبيل
 الاتفاق والجواب اما من الاول فلان
 قبل كل صورة نوعية صورة اخرى
 نوعية وكان الجسم حين ما كان
 موصوفا بالصورة النوعية السابقة
 عرض له ما جعله مستعدا لقبول
 الصورة النوعية اللاحقة فلاجل
 ذلك حصلت الصورة النوعية
 المعينة ودون غيرها واما الهبولي
 الخالية عن الصورة فانها قبل
 الاتصاف بالصورة ما كانت
 موصوفة بصورة اخرى حتى يقال
 انها عند اتصافها بتلك الصورة
 عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول
 الصورة المعينة فظهر الفرق
 ولما قل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
 الهبولي حين كانت خالية عن
 الصورة الجسمية كانت موصوفة

عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان الهي
 اذا كان معلولا الاكبر وعلة اثبوتة للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة
 مازنة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو من ناقض
 لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهور في فعله نسي ذلك ثم انه
 ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة
 وتارة متفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فيكف ساع له ان يجعل
 اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض
 فان تلك الاضافة لا يعقل الابدالعروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل
 كيف يخط في كلامه ولا يسالي ابن يذهب وبما حققناه من قبل وهو ان
 الانقطاع يعرض لامداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع
 ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله
 (واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط
 واما المحور والقطبان والمنطقة فما يعرض عند الحركة والخط المحيط
 للدايرة قد يوجد ولا نقطة) يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط
 ايضا بواسطه التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي
 ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة
 جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجية
 منها الى ذلك السطح متساوية والدايرة سطح مستوي يحيط به خط
 واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجية منها الى ذلك
 الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المسار بالمركز
 المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستوي
 حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة
 واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان
 لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر
 على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين
 وقد بين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احده
 الاخرين اما القطع واما الحركة قوله (واما المركز فعند ما تقاطع
 اقطارا وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط
 كوجود نقطة في الثخين وسأر ما لا يتناهي فانه لا وسط ولا سائر مفاصل

* الاجزاء *

بصفات اخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلا جرم صح
 ان يقال ان الهبولي قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض احد لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة
 فلا جرم حصلت بعد الجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي ذكرتموه انما يصح او قلنا ان الهبولي قد كانت خالية

عن الجسمية وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخرى
وكل واحد منها كان مسبوقا باخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول التأخر لم تمنع ان يقال المادة
قبل اتصافها بالجسمية * ٦٧ * حصل فيها امر اعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية

معينة وعلى هذا التقدير تسقط
جسمكم التي عولتم عليها فلئن
ابطلتم ذلك بان الهيولى قبل
اتصافها بالجسمية قد كانت شيئا
واحدا بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها
بالجسمية لا يد وان تجزى بالقوة
فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما
بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة
وذلك محال فنقول هذا ساقط
لوجهين الاول وهو ان الهيولى
في حد ذاتها وان لازمتها الجسمية
مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث
هي هي اما ان تكون قابلة للقسمة
اولا تكون فان كانت قابلة للقسمة
سقط اصل الكلام وان لم تكن قاما
ان تمتنع صيرورة مالمس بمنقسم
منقسما ولا تمتنع فان لم تمتنع سقط
اصل الكلام ايضا وان امتنع
كانت الهيولى وان لازمتها
الجسمية متممة القسمة فيكون
الجسم لكونه ماديا متمم القسمة
هذا خلف الثاني لم لا يجوز ان يقال
قبول الهيولى للقسمة موقوف
على حصول الصورة فعند فقد انها
لا تقبل القسمة لفقدان الشرط
وعند حصولها تقبلها لحصول
الشرط ثم ان ساعدنا على صحة
هذا الكلام ولكننا نقول انه لو صح
لكان كافيا في بيان امتناع افراد
الهيولى عن الصورة فيقع الخلل في

الاجزاء في المقادير الابد وقوع مالمس بواجب فيها من حركة او تجزئة
واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمساها بتأتى ان
يفرض فيها نقطة كما بقولنا الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه
بتأتى قسمته فيها) اقول يريدان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها
الا باحد ثلاثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي
سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض
فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة
كوجود نقطة في ثلثها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة
فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل
في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن
الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع
عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا
القول في سائر النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف
الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام
والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه
بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزم منها شيء
مما ذكر وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف
ولم يتصفه منتصف وهم جراوهي متمزة في نفسها عن سائر اجزاء الخط
الا انها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بان نقول انها لازمة وان لم تفرض لان
نصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله (وانت تعلم من هذا
ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة
وقد حقق هذا اهل الحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة
بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهم
والتصوير والتخييل الا يرى ان النقطة اذا فرضت فحركة فقد فرض لها

ذكرتموها لغوا واما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء من اجزاء عنصر واحد انما يختص بجزء من اجزاء
حيز ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة موصوفا بصورة اخرى وكان يشبهها حاصلا
في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة اخرى لكان حيزها معينا لان لجزء معين من الهواء يكون

في حيز معين فاذا قلبت ماء فانه لثقله لا بد وان ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء فاخصاصه بعد صيرورته
ما ذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالحيز الاخر واخصاصه بذلك الحيز انما كان لاخصصاصه
قبل ذلك الحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين * ٦٨ * اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر

معين فاعلم ان هذا الجواب هو بعينه
الجواب عن السؤال الاول وكلامنا
عليه ككلامنا على ذلك الجواب
ولنرجع الى شرح المتن قوله فلو
فرضنا هبولى بلا وضع ثم لحقتها
الصورة فصارت ذات وضع
مخصوص فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك
كما يمكن ان يقال وكانت في صورة
توجب لها وضعها هناك وكان
قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها
الصورة الاخرى وانما ليس يمكن
فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا
الوضع فعنا ان الهبولى اذا
لم يكن لها في نفسها حيز ولا اليها
اشارة فلو فرضنا ها خالية عن
الصورة فاذا حدثت الصورة فيها
فلا يمكن ان يحصل في حيز معين
لان حصولها في ذلك الحيز انما
يكون لاجل ان الصورة حصلت
في المادة عند ما كانت المادة في ذلك
الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة
قبل حدوث هذه الصورة فيها
موصوفة بالجسمية مختصة بحيز ما
فاما اذا فرضت خالية عن
الجسمية لم يصح ان يقال انه حدثت
الصورة فيها عند ما كانت في ذلك
الحيز ولقال بل ان يقول حصول
الصورة فيها عند ما تكون هي
في ذلك الحيز سبب لاختصاصها

ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خطا و سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها)
افاد ههنا ان هذه الامور كيف ترتب في الوجود وان الذي يقال
بخلافه لفهم المبتدئين شئ غير حقيقي بل هو تخيلي فقط والفاظ
الكتاب غنية عن الشرح * تنبيه * (ما اسهل ما يتساقى لك تأمل ان
الابعاد الجسمانية متممة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف
له غير متخ عنه وان ذلك الابعاد لالهولى ولا سائر الصور والاعراض)
يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا
الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدهما من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة
وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير وابناء نفي الخلاء عليها
والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متخ عنه تذكير
للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادئ التعلم به
وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولى ينسب عليه بالاستقراء وكذلك قوله
وان ذلك للابعاد لالهولى ولا سائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه
على ان الهبولى وسائر الصور والاعراض لاحصة لها في العظم الابعاد العرض
فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين
يحتمان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل
يقضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحصة لها في العظم
فلذلك لا يتنازع عن الاجتماع الرافع للامتناع الوضعي على سبيل الاتحاد
والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العمق
والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض
حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط
والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتناع الوضعي فن
يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث
هي مقادير * اشارة * (انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة
متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها
اجساما محدودة القدر تارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير
المتلاقية كما كان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها
وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدرها فان كان بينها خلاء غير اجسام
وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لاشئ محض

* وان *

بذلك الحيز فلا يلزم من انتفاء السبب فلا يلزم من حصول الجسمية في المادة التي
ما كانت مختصة بحيز ان لا يتخصص لها حيز لاحتمال ان المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات
اخرى غير الجسمية وان تلك الصفات اعدت المادة للجسمية وللحصول في حيز معين دون سائر الاحياز

وأما قوله وليس يمكن أيضا ان يقال الى اخره فعناء ما ذكرناه في الجواب عن السؤال الثاني فانه اذا قيل لنا لم لا يجوز ان يخص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سواء كما ان القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كلية الماء وان كان

﴿ ٦٩ ﴾

جوابنا عنه ان نقول الجزء من الهواء اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء كما كان لان موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا في حيز معين فاذا صار ما وجب بمقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذي كان موضوعا لهذا الذي صار الان ماء حين كان هواء فاذا تعين حيزه في الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضي ان يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق عليه لاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لا يتأتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقابل ان يقول لاتزاع في كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لا يلزم من انتفاء الوضع السابق ان لا يتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور اخر اعدت المادة عند الجسم لاختصاصه بالوضع المعين وتقريره ما مر * تذييل * (فاحدس من هذا ان الهيولى لا تجرد عن الصورة الجسمية) * التفسير * قد علمت ان الحق على ابطال افراد الهيولى عن الصورة ان الهيولى الخالية عن الصورة اما ان تكون مشارا اليها ولا تكون والقسم الثاني انما ابطالناه بان قلنا

وان كان لا جسم) يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد تمتد في جميع الجهات من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مقطورا ولا يتناول الذي لا يتناهي والشيخ قد ابطال في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد التقدر الخلاء الواقع بينهما فان الاشياء المحض لا يمكن ان يتقدر شيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية * تنبيه * (واذا قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلا) يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطاله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما بان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مقطورا من شأنه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مقطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه

اذا حصلت الصورة فيها فاما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء من الاحياز وفي حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثاني ظاهرا لم يتعرض الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث فقط لاجرم بعد لم يقل ابطاله لانه يلزم استحالة خلو الهيولى عن الصورة بل امر بان نخدش ذلك يعني لما بطل

القسم الثالث من تنبيه بعد ذلك لفساد القسمين الاولين فغير ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس ان الهيولى لا تجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لا تجرد عن الصورة

* المسئلة السابعة * (في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة * ٧٠ * النوعية وفيها فصلان * تنبيه *

(والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى وكيف ولا بد من ان تكون امام صورة بوجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او تعسر او مع صورة بوجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص معين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية القائمة المشتركة فيها)

* التفسير * لما فرغ من بيان ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجرمية شرع الآن في بيان وجوب اتصافها بصور اخر بعضها مناسبة للكيف وبعضها مناسبة للابن اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلاثة احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة وهي الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها ما لا يقبل الانفكاك والالتيام والتشكلات اصلا وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام لا يمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة فيها ولا لوازمها ولا للفاعل المبين فانه ان لم يكن الجسم المخصص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة

لم يستعمل فيه مقدمة لم يبين قبله * اشارة * (ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يعنى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لاشي فتبين ان للجهة وجودا) يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الابني على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتهما ووجه المناسبة انها كما يتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود * اشارة * (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من العقولات التي لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تناولها الاشارة) يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من العقولات المجردة التي لاوضع لها وينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لاوضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يثبت بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية * اشارة * (لما كان الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت ليستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المتقسم وان كان يتحرك عن الجهة فاوصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الان ان نحصر على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية) يريد

كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا * بيان * يمكننا وقع لاهن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك الصفة لا يكون للجسمية المشتركة فيها فلا بد وان تكون ذلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذه الجهة

مبنية على اشتراك الاجسام باسمها في الجسمية وقد بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ
ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا
في الصور التي هي مبادئ تلك * ٧١ *

ان تكون لصور نوعية لكان
اختصاصها بتلك الصور يجب
ان تكون لصور اخرى ثم الكلام فيها
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل
فلئن قيل اختصاص الاجسام
العنصرية بصورها المعينة انما كان
المادة قبل حدوث تلك الصورة
فيها كانت مرصوفة بصور اخرى
لاجلها استعدت المادة لقبول الصور
الا حقه واما اختصاص الاجسام
الفلكية بصورها النوعية فلان لكل
فلك مادة مخالفة بالمادة لمادة الفلك
الاخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة
التي حصلت فيها فهذا هو السبب
في اختصاص كل جسم بصورته
النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك
فجوزوا مثله في الكيفيات حتى نقول
الاجسام العنصرية انما اخص كل
واحد منها بكيفية معينة لانه كان
قبل الاتصاف بها موصوفا
بصفة اخرى لاجلها استعدت المادة
لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام
الفلكية فانما اخص كل واحد منها
بكيفية معينة لان مادته لا تقبل الا
تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط
الحاجة الى اثبات هذه الصورة
ثم ان وقعت المساعدة على اثبات
امر زائد على مادة الجسم وصورة
الجسم ليكون مبدءا لهذه الكيفيات
ولكن لم قلتم انه لا يد من اثبات ذلك

بيان ماهية الجهة وانما اخبر الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم
بيان الهائية على بيان المادية فينبى اولاً انها موجودة ثم بين ان وجودها
على اى انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف
الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب بنائها على الامتدادات
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى
الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم
الحركة الاخذة نحو شئ ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة
قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة
الحركة واما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون
قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح بالقياس الى ما لا ينقسم
في بيان ان الشئ غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب الحركة
في الشئ المنقسم لا محالة اما يكون عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان
الاولان والافجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة
وهو محال فاذن القسمة حاصرة * وهم وتنبه * (لعلك تقول ليس من شرط
ماله الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض بعد فان اختلف هذا في وهمك فاعلم ان الامر بينهما
فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك
الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى
بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود
والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان تحصيل بالحركة لها
وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له
وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوهذا الفن من الكلام)
الوهم هو شك في كبرى احد القياسين الذين اثبتنا بهما وجود الجهة
وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة
الاستحالة وهي التي في الكيف مثلاً كالحركة من السواد الى البياض
انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشئين
احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد
ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام
الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل

في كل جسم يسانه وهو ان عدم قبول الفلك للكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بان يكون لاجل صورة ذلك لان تلك
الصورة اما ان تكون لازمة لجسمية الفلك ولا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم
الذي يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك الزوم اما لنفس الجسمية او لما يكون

حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت امرًا
مشتراكا في بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية
مشتراكا فيها فقد سقط اصل الحجة واما الثاني فهو باطل * ٧٢ * ايضا لان ذلك ان لم يكن لازما

لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان
لازماء التقسيم ولزم التسلسل واما
الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك
بالكيفية اللازمة له لشيء غير حال فيه
ولا محلا له فهو ايضا باطل لان ذلك
الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا
او لا جسما ولا جسمانيا والاولان
باطلان بالتقسيم الذي مضى والثالث
نسبته الى جسمية الفلك كنسبته
الى جسمية غيره فليس بان يفيد الجسمية
الفلك تلك الكيفية اولى من ان يفيد
الجسمية غيره تلك الكيفية وايضا
فتقدير صحة هذا القسم فانه يبطل
المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية
المعينة اذا كان لاجل شيء
غير حال فيه ولا محلا له فقد سقطت
الحاجة الى اثبات الصورة النوعية
ولما بطلت الاقسام كلها سوى
الثالث ثبت انه لا يمكن القول
يلزم كيفية معينة الا لاجل
مادته اما بواسطة او بغير واسطة
واذا كانت المادة كافية في هذا
اللزوم ثبت انه لا يمكن الاستدلال
يلزم الكيفية المعينة للفلك على
اثبات صورة نوعية له فثبت ان الحجة
التي ذكرها لا يمكن الاحتجاج بها
على ان الجسم الذي لا يقبل الاشكال
المختلفة لا بعسر ولا بسهولة انما
كان كذلك لاجل صورة حاله فيه
واما العناصر فعلوم انها على قسمين

بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلق بنا فانما سمينا
الا لان ثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدي غير
برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق * النمط الثاني * (في الجهات
واجسامها الاولى والثانية) الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم
عليها ويحدها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل
فيها وهو اجسامها الثانية * اشارة * (اعلم ان الناس تشيرون الى جهات
لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات يتبدل بالفرض
مثل اليمين والشمال فيما يليسا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد بما يكون بالفرض
واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يرد اثبات جسم محدد
للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك
لما كانت الامتدادات التي تربط نقطة ويقوم بعضها على بعض على
زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت
الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنان منها طرفا الامتداد الطولي
ويسميا الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق وال تحت
الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان منها
طرفا الامتداد العرضي ويسميا باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
واليمين ما يلي اقوى جانبه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا
الامتداد الباقي ويسميا باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام
ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات والاجسام
حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام
بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي
هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم
واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق فان الكرة لاجهة لها بالفعل ولها جهات
لا يتناهي بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما
المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية
ان سمي كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية
مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر
هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطراف الامتدادات

احد هما ما يقبل الاشكال المختلفة بسهولة وثانيها ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز ان يقال ان سهولة * بل *
قبول التشكلات معللة بعلة وجودية واما صعوبة قبولها فانها معللة بعدم تلك العلة او بالعكس وعلى هذا
التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية عن الصورة النوعية ثم ان وقعت المساعدة على ان الصفات

الثلاثة اعني سهولة قبول الاتفكاك وصعوبة قبولها وعدم قبولها لا بد من استنادها الى حلال وجوذية فقلتم
قلتم ان تلك الحلال صورياته ان الصورة عندكم عبارة عن الحلال المقوم لمحله اى الحلال الذى يكون سببا
لوجود محله فاذا عرفت ذلك * ٧٣ * فمف ان الحجة التى ذكرتموها تدل على تعادل هذه الاحكام

بأنهم موجودات فى الاجسام لكن لا بد من
الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود
تلك الاجسام حتى ثبت كون الامور
صورا والا فلا يكون صور ابل يكون
اعراضا والى الآن ما رايت احدا
يشغل باقامة البرهان على ذلك
ثم ان وقعت المساعدة على ان الحجة
التي ذكروها تدل على اثبات الصور
النوعية لكن ههنا ما يدل على نفيها
وذلك من وجهين الاول ان هذه
الصورة اما ان تكون حالة فى الجسم
او فى الهوى لكن يشترط حلول
الجسمية فيها وعلى هذين التقديرين
فانها فى جودها تكون محتاجة الى
الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها
لزم الدور وهو محال واذا لم تكن
الجسمية معلولة لها ولم تكن هى علّة
للجسمية بوجه لم تكن مقومة للجسمية
فلم تكن صورة اشياء وهو انهم
اما ان تثبتوا فى الجسم صورة واحدة
تكون هى مبدأ لما فيه من الكيف
ولما فيه من الالين ولما فيه من
المقدار ولما فيه من الشكل فحينئذ
قد حكموا بانها قد صدر عن الصورة
الواحدة اكثر من اثر واحد وهو
عندكم منكر واما ان تثبتوا فى الجسم
بحسب كل عرض مخصوص وصورة
مخصوصة وحينئذ قد حكموا باثبات
الصورة الكثيرة للمادة الواحدة
ثم ان هذه الاعراض غير مترتبة

بن امتدادات هى اطراف السطح وزجع الى المفصود فنقول الجهات
الست ينقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو فوق والسفل والى ما يتبدل به
وهو الاربعه الباقية وذلك لان التوجه الى المشرق يكون المشرق قدماه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع
فصار ما كان قدماه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل
بالفرض وليس فوق والسفل كذلك فان القيام لو صار منكوسا لا يصير
ما يلى راسه فوقا وما يلى رجله تحتابل صار راسه من تحت ورجله من فوق
وكان فوق والتحت يحس ليهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان
يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يعنى اليمين شمالا والشمال
يمينا وهكذا فى القدم والحنف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال
ايضا فوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم
فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلى راس
احدهما يلى قسم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء
وما يقابلها اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلى راس الشخص
وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلى الراس والقدم
بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذى يلى
القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذى يسمى
الجانب الشرقي منه يميننا والجانب الغربي شمالا تشبيهها بالانسان الذى
يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميننا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدم
والخلف لانه ذكر فوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما
يشبهان باليمين والشمال لتبدل لهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين
والشمال بقوله فيما يلي تفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اقسام
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعه الباقية للفلك
على وجه التشبيه المذكور فوسط شمائه يشبه قدماه وما يقابلها خلفه واحد
قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ
قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما يكون بالفرض اى
فلنجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط * اشارته * (ثم من المحال ان يتعين
وضع الجهة فى خلاء او سلاء متشابه فانه ليس حدد من التشابه اولى بان
يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع شئ خارج

فانه ليس بان يقال حصول * ١٠ * الجسم فى الالين لمخصوص لاجل اتصافه بالمقدار المخصوص
ياولى من العكس وكذلك ليس بان يقال ان اتصافه بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة او البرودة اولى من العكس
بل ليس بان يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة اولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة متفكة

كل واحدة منهما عن صاحبتها واذا ثبت انه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه
بالاخر وجب ان لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي
هي مبدأ البعض الآخر فاذا يكون اتصاف الجسم * ٧٤ * بتلك الصور الكثيرة لاعلى

سبيل التقدم والتأخر فتكون لشيء
الواحد صور كثيرة في درجة واحدة
وذلك محال عندهم فهذه شكوك
على الحجة المذكورة على ثبات
الصور النوعية يجب الاحتيال
في حلها على من اراد اثباتها واما
الدلالة على ثبات الصور المناسبة
لباب الابن فهو انه لا بد لكل جسم
من استحقاق مكان خاص كما غير الفلك
المحيط او وضع خاص كما للفلك المحيط
وقبره وكل ذلك غير مقتضى الجسمية
العامّة المشتركة فيها واعلم ان
الشكوك المذكورة متوجهة ههنا
ايضا مع ان ههنا زيادة بحث عن
المقدمة القائلة انه لا بد لكل جسم
من استحقاق مكان خاص وسباني
ذلك في الخط الثاني واما عبارة الكتاب
في هذا الفصل فنية عن الشرح
وانما فرض الكلام من الكيفيات
في سهولة قبول الاشكال وعسرة
قبولها وعدم قبولها لانه يمكن ههنا
بيان ان الاجسام لا تخلو عن هذه الامور
فان الجسمية اما ان تكون قابلة
للتشكلات المختلفة اولا تكون فان
كانت قابلة لها فتلك القابلية اما
ان تكون سهلة اولا تكون فبهذا
الطريق ظهر امتناع خلوها من
هذه الكيفيات واذا ثبت استنادها
الى صور نوعية موجودة في تلك المواد
ثم القطع بامتناع خلو الهيولى عن تلك

عنه ولا محذور ان يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو
كذلك فاما يفترض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد
يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهتين التي في الطبع فوق وسفل
وهما اثنتان فالمحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا
واما ان يقع بجسمين والمحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر
محاط به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر
محاط به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحاط وحده
يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد
بتركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه
لاخير يحدد به جهة القرب واما جهته البعد فلم يجب ان يحدد به
لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا مينا ما لم يكن محيطا
ولم يكن الثاني الى بان يقع منه في محذات دون اخرى ممكنة الا لما منع
يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام
عند فرضه واعتبار وضعه فن الدين ان تقدير الجهة وتحديداتها انما يتم
بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو محال
ما وجبة لتحديد متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب
ولم يحدد به ما يقابله (تقرير البرهان مع محاذات ما في الكتاب ان نقول
قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المبيتان بالطبع يكون تعيين وضعهما
اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء او في شيء مختلف والاول محال لعدم
اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سايرها وليكون
الحدود فيها بالفرض وغير متناهية وكرن الجهتين باطبع اثنتين فحسب
فان الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعيين بشيء مختلف خارج مما يشابه
وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا اوجب كونه ذا وضع فهو
اما جسم واحد يحدد الجهتين معا والجسمان يحدد كل واحد منهما واحدة
والجسم الواحد يكون محدد امان حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد
فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون
محدد لان كل امتداد قله جهتان هما طرفاه وذلك اوجب تناهيه كما مر
وكذلك الثتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد
جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب
فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس محدود وذبطل هذا

الصورة واما في الحرارة والبرودة وسائر انواع الكيف الاقل لا منها فانه لا يمكن بيان امتناع خلو
الجسم عنها فلا يلزم من وجوب استنادها الى الصور بيان امتناع خلو الجسم عن تلك الصورة النوعية * تنبيه * (واعلم
انه ليس يكفي ايضا وجود الجسم مل حتى يتبين صورة جسمانية والا اوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيه

فما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج متحد بها ما يجب من القدر والشكل وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى * التفسير * المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤالين يذكر على دليلين اوردهما * ٧٥ * الشيخ في هذا الكتاب احدهما انه لما استدلل على ان الصورة

الجسمية لا يتقرب بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او للفاعل او للحامل واختار ان يكون ذلك للحامل وبطل ان يكون لنفس الجسمانية بانه لو كان كذلك للزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل ولزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقدار والشكل واقتابل ان يقول هذا ايضا يلزمك على ما اخترته من ان المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها وكان يجب استواءها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدلل على اثبات الصور النوعية بان الاجسام بعد اشتراكها في الجسمانية مختلفة في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية خاصة به وكان لقائل ان يقول لو كان اختصاص كل واحد منهما بكيفيته لاجل صورة نوعية مختصة به لكان اختصاص كل واحد منهما بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا لاجرم لم يذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى بل اخره الى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في المسلتين وتقرر ذلك الجواب في المسئلة الاولى

انقسم الى ان يكون المحددا ما جسميا واحدا لا من حيث هو واحد وما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لا التحديد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في المحدد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعده الذي يتحدد بابعده من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسميا واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحد به الا بالقرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا ينهاى بحسب فرض الاستدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلما نفع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان عمل بهذين صار دورا والافتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة بجسم واحد ولا على اى وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهى الحال الموجبة لتحديد متقابلين كما مر فاذا حدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات * شارة * (كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المشرق او مع فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلة او على ضرب آخر) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز الحركة المستقيمة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ويعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الانية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة

انا لا نقول المادة يكفي في تعيين الشكل والمقدار بل تحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والايون الى امور اخر لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لابد وان تكون هي ايضا مسبقة بامور اخر حتى يكون كل سبب سببا لاستعداد المادة لقبول ما يحصل

حقيقة وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك يقتضي ان لا يكون للحوات بداية
زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال المذكور في ٧٦ * اثبات الصور النوعية وان كان

قد بينا ان هذا يمنعهم من اثباتها
وهو الجواب ايضا عن السؤال المذكور
على الدلالة على استحالة
خلو الهوى عن الصورة على ما مر
تقريره قبل * المثلثة الثامنة *
بيان كيفية تعاقب الهوى والصورة
وفيها تسعة فصول * وهم : تنبيه *
(واعلم للهوى مقترة في ان تقوم بالفعل
الى مقارنته الصورة فاما ان يكون
الصورة هي العلة المانعة بقية الاولية
لقوام الهوى او تكون الصورة آلة
او واسطة لقيم آخر تقيم الهوى
بها مطلقا او تكون شريكة لقيم باجتماع
عهما جميعا تقوم الهوى او تكون
لا الهوى تجرد عن الصورة ولا
الصورة تجرد عن الهوى وليس
احدهما اولى بان يكون مقاما للآخر
من الآخر بمكس او يكون بسبب ما
خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما
مع الآخر وبالاخر) * التفسير *
لما بين ان الصورة والهوى لا تنفك
واحد منهما عن الاخرى شرع ههنا
في تقرير الوجوه التي يمكن ان تقع
تلك الملازمة ابطال الباطل
منهما ويحقق الحق وطريق حصر
ذلك الوجوه ان تقول لما ثبت ان الهوى
والصورة متلازمان وجودا وعندما
فاما ان تكون الهوى محتاجة
الى الصورة من غير عكس او الصورة

موضعه بالفسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هوى الحالتين ذاجهه يتحرك
فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي
لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة
لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا او يجب
ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الاخر هو علة
الجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن
ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي
المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو امانا آخر عن الجهة وامام
الجهة معيته امتناع الانفكاك عنها فاذا كان الجسم الذي هو علة الجهة
متقدما على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما يتأخر عنه
فما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا
كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهوى فهو متقدم على
الاطلاق بضرب من المتقدم اما بالعلية او بالطبع وهذا ما في الكتاب
وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح
منه الحركة الاينية فان قيل لوقال الشيخ محدد للجهات لا يجوز عليه
الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به
لكفاه في القادة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه
قلنا ان الجهات لا تتمايز لا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام
وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات
بالطبع لا لاثباتها كيف كان والالكان البرهان على تنامي الامتدادات
كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب
خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما يفرض واعلم ان تقدم
محدد للجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث
كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة قاعلية لجسم
آخر كما سيجي بيانه بل من حيث ذوات الجهات اعني يكون علة لهذا
الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث
هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفعه
ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم
الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة

محتاجة الى الهوى من غير عكس او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى ولا تكون * بعد *

ولا واحد منهما محتاجة الى الاخرى اما القسم الاول وهو ان تكون الهوى محتاجة الى الصورة من غير عكس
فهو على اقسام ثلاثة لان الصورة اما ان تكون علة مطابقة للهوى او جزأ من العلة او لا تكون علة ولا جزأ منها

بل يكون آلة او واسطة للعلة فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلاثة والحق من جعلها عند الشيخ هو ان تكون الصورة جزءاً من العلة فتكون شريكاً لشيء آخر ليكون مجموعهما علة لوجود الهيولى والرجوع الى تفسير المتن اما قوله واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم ان في هذه الالفاظ

٧٧

احترازا واحدا انه لو قال للهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لا يدري ان الهيولى مفتقرة في ماهيتها الى الصورة او في وجودها فلما قال في ان تقوم بالفعل زال ذلك الاشياء واعلم ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها وثانيها انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان لا يدري انها مفتقرة الى الصورة في وجودها الخارجي او في وجودها الذهني او فيهما جميعا ولما كان الحق ان ذلك الافتقار ليس الا في وجودها الخارجي لا جرم قال الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لا يراد به الا الوجود الخارجي وثالثها انه لو قال مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة لكان لا يدري من هذا الكلام وجوب يلاقيهما لان العالم مفتقرة في وجوده الى الباري تعالى مع انه تعالى مبين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا شك لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة في وجودها الخارجي الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشيء لغيره حالة اضافية يفرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها فاذا المقارنتان اعني

بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الايق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحساوي ليس علة للمحوى انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممثما بغيره وهو محال * تذييل * (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالنسبة الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارق) يريد ان يثبت اثبات محدد للجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان متراد فان وهما عند الشيخ عسارتان عن السطح الباطل لجسم محيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلية فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انصبابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجية عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قيا ما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق وغير محيط والى ما عداها مما هو محيط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب اشياء داخلية فيه واما بحسب الاشياء الخارجية عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لاننا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده * قوله * (وله ان لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان

اعني مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة منهما متأخرة عن وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك لزم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهيولى فيلزم السدور والتمحال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها

بالعمل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
واما جود مقارنتها للصورة فانه تكون حكما بمد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك ثم اعلم انه لا بد
من تصحيح هذه القضية بالحجة لان الذي سبق هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة

﴿ ٧٨ ﴾

للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني
وموضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة (معناه لعل الامر
في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم
الثاني وجود محيط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان محددا محيط
بما يتحدده ومحاط بما يتحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني
وموضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بينى الامر على
التشكيك لان فرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على
تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين
احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد
الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق
وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحيط الذي له موضع
متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدما
على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به
واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وحينئذ
لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محددا آخر فاذن المحدد
الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان
لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني
وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيهها على ان وجوده لا يكون الا كذلك
وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي
اولها فان كان واما المراد بقوله وموضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي
هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول
ويحتمل ان يكون بمعنى التبيين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل
للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب
التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كان
في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحيط في التحديد يكون
بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهman هذا يستقيم لو كان الاول
متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية
واحد منهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سبب
في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والالكان الخلاء

لا تخلو عن الصورة وهذا القدر
لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة
في وجودها بالعمل الى الصورة
الاحتمال ان يكونا متلازمين وان
لم يكن احدهما مؤثرة في الاخرى
كالابوة والاخوة وبالجملة المضافين
فانهما متلازمان وجودا وعسدا ما
مع انه لا يكون واحدا منهما مفتقرا
في وجوده الى الآخر وان وجب
افتقار احدهما الى الآخر لكن
الصورة هي مفتقرة الى الهيولى
من غير عكس وسياتي بعد ذلك
ابطال هذين الاحتمالين واما قوله
فاما ان تكون الصورة هي العلة
المطلقة الاولى لقوام الهيولى
او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم
آخر تقيم الهيولى بها مطلقا
او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما
تقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام
الثلاثة باسرها اقسام القسم الاول
وهو ان تكون الهيولى محتاجة
الى الصورة والفرق بين الالة والواسطة
ان كل آلة واسطة وليست كل واسطة
آلة لان الالة لا تكون موجدة ولكن
يتوقف إيجاد الموجد للشيء على
توسط ذلك الشيء واما المتوسط فقد
يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها
تكون متوسطة بين المعلول وبين
العلة البعيدة واما قوله او يكون
الهيولى مجرد عن الصورة

ولا الصورة مجرد عن الهيولى وليس احدهما اولي ان يكون مقامه الآخر من الآخر بعينه

﴿ ٧٩ ﴾

بل يكون سبب ما خارجا عنهما قيم كل واحد منهما مع الآخر وبالاخر فاعلم انه لا فرع من تعدد اقسام القسم
الاول اراد ان يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم الثاني وهو ان يكون الصورة مفتقرة الى الهيولى

وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو ان تكون الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة ولا يحتمل هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع ان الشبهة التي يمكن ان ينسك بها من اراد المصير الى واحد منهما فان لقائل ان يقول لما ثبت * ٧٩ * ان الهيولى لا تخلو عن الصورة وان الصورة لا تخلو عن الهيولى

فليس الحكم باحتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الاخر وهو القسم الثالث او كل واحد منهما غني عن الاخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شك ان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس جعل اللزم منه ان يكون هناك سبب آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال ان لا يكون هناك سبب يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر وبالاخر فهذا قسم لابد من ذكره وابطلناه وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان متكافئين في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر ان كان المراد منه ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام متافيا لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني يكون

ممكنا لذاته فاذا لا يكون الحاوي بالتحديد من المحوى وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجه لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقر الفلك الاعظم او مقر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدًا بالقمر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقره الذي يطالبه النار قال ولاجل هذين الشككين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استناد التحديد الى المحيط المطابق اولى لالكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول واما وجه تقدم المحيط على المحيط فقد مر وسبق له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولافلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كبقية العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقره الذي هو مكان النار ان يكون علة التحديد الفوق قانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يختار على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذا ليس فلك القمر هو المحدد لهذه الفوق واما قواهم الخفيف المطابق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المثل في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحديد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ويضمه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحديد بالاعظم موضع المحيط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تعدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ناشيا في المعنى قوله (ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع) اي خليف بالحد الاول ان يكون

بعض الاقسام متروكا * تنبيه * (اما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر له بولائها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا سر آخر) * التفسير * الصور على قسمين متبعا ما يمكن ان يعدم ويحصل في موادها عقيب

عدد منها اخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فان صورتهما الجسمية قد تعدد عن موادهما
فانما بيننا ان الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدثت فيها
جسميتان اخريان واما امكان عدم صورها النوعية فقد ثبت * ٨٠ * ذلك بالدالة الدالة على صحة

الكون والفساد واما الثاني فهو
صور الافلاك فان صورها الجسمية
وصورها النوعية لا تعدد ولا تحصل
في موادهما صور اخر غيرها والمقصود
من هذا الفصل بيان القسم الاول
من الصور يمتنع ان تكون عللا
مطلقة او وسائط وآلات مطلقة
في وجود الهيولى والحجة على ذلك
ان وجود المعلول متعلق بوجود
العللة المؤثرة وبوجود الواسطة
المطلقة وما كان كذلك فانه يجب
عدمه عند عدم العلة والواسطة
لكن الهيولى لا يعدم عند عدم هذه
الصورة المسترثة فذلك الصور
لا تكون عللا ولا وسائط مطلقة
في وجود الهيولى واما قوله لا بد
من امثال هذه من ان يكون
على احد القسمين والباقيين فعليه
ان الاقسام التي عددها قبل هذا
الفصل لما كانت اربعة احدها
ان تكون الصورة عللة مطلقة وثانيها
ان تكون واسطة وآلة مطلقة
وثالثها ان تكون شريكه لشيء
ورابعها ان يكون هناك سبب خارج
عنها يقيم كل واحد منهما مع الآخر
وبالآخر واذا ابطال في الصورة
التي يمكن زوالها عن المادة ان يكون
على احد القسمين الاولين لم يبق
الا ان يكون على احد القسمين
الباقيين يجب ان تعلم في الجملة

في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسيط بينه وبين المبدء الاول
منه تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون مادونه
محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه اليه في تحقق
ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس
والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس
بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام
فلا يكون ايضا بالطبع فيبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم
او بالرتبة كما مر قوله (ويكون متشابهة نسبته و وضع ما يفرض له
اجزاء فيكون مستديرا) المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام
مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة
من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن
اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محدداتها فان
هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء
المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع
بسببها متشابهة لانها ان اختلف فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز
من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعد
اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على
محدداتها هذا خفف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع والاستدارة فان محدد
الجهات مستدير الشكل * اشارة * (الجسم البسيط هو الذي طبيعته
واحدة ليس فيه تركيب قوى وطباع) يريد بيان حال البساط من
الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان
وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فنهنا ان يقال انها مبدء اول
لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض و يراد بالمبدء المبدء الفاعلي
وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الالينية والوضعية والكمية
والسكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدء للحركة
والسكون معادل مع انضياق شرطين هما عدم الحالة الملازمة ووجودها
ويراد بها يكون فيه ما يتحرك ويسكن بهما وهما الجسم ومحتز به عن
المبادئ الصناعية والقسمية فانها لا تكون مبادئ الحركة ما يكون
فيه وبالاول من النفوس الارضية فانها تكون مبادئ الحركات ماهي

ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كان سببا
لقوامها مطلقا لسبقه بالوجود ولكانت الاشياء التي هي علل لما هي الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود وسابقة
ايضا للهيولى بالوجود حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير الهيولى في الحال هذا فيجمع المعنى الاول

والمعنى الثاني معاويكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود غير الهوى على انها معلولة من جنس ما لا يابن ذاته
ذات العلة بل يكون من وجود الصورة وجود الهوى على انها معلول غير متباعدة الذات العلة وان كان ايضا ليس
من احواله المعلولة لما هيته فان ٨١ * اللوازم المعلولة قدحان كل قسم منهما داخل في الوجود ولكن

فيه كالانما مثلا لانها تكون مبادئ باستخدام الطبيع والكيفيات وتوسط
الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدءا اول
لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معينين احدهما
بالقياس الى المحرك وهوانها تحرك لاعتن تسخير قاسر اياها بل بذاتها
على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المحرك
وهوانها تحرك الجسم المحرك بذاته لاعتن سبب خارج ويراد بقولهم
لا بالعرض ايضا احد معينين احدهما بالقياس الى المحرك وهوان الحركة
الصادرة عنها لا يصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني
بالقياس الى المحرك وهوانها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض
كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا
المعنى تقارب الطبع الذي بعم الاجسام حتى الفلك فربما يزداد في هذا
التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحيث يخصص المعنى
المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على
نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فبده الحركة على نهج واحد
من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدئها لا على
نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلاث يسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا
انه مبدء التغيير من شيء في غيره من حيث هو غيره وقائدة هذا القيد
ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا
الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو
مريض والخبثية ان يقتضيان التغير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي
له طبيعة واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما بعم الاجسام اى هو
الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه
واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكثر افعالها باعتبارات مختلفة
كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى
وطبائع اى لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة
اخرى وتلك من جعلتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط
بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا اشياء واحدا قوله (والطبيعة
الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا

قال لان محدد الجهات متقدم ١١ * عليها والجهات امامع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة
عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحساوى لو كان
متقدما على المجوى الذي هو مع عديم الخلا لكان متقدما على الفلك الجاوى الذي هو

مع العقل المتقدم على الفلك المحوى غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل
وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل وثالثها ان انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر
انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبيننا ان الجسمية لا يمكن * ٨٢ * ان يكون علتهما فهما اذن

غير متنا خرين عن الجسمية
وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو
اما مع الشيء او يكون متقدما عليه
ثبت ان التناهي والتشكل اما
ان يكونا قبل الجسمية او معها
وان حاول محاول بيان تقدم
التناهي والتشكل على الجسمية
امكنه ان يقول قد ثبت ان كل
امرين غير اضباقيين متلازمين
فان احدهما يكون محتاجا الى الآخر
والتشكل والجسمية كذلك فاذا
احدهما محتاج لآخر التشكل
غير محتاج الى الجسمية على ما مر
فاذا الجسمية محتاجة الى التشكل
فالتشكل يكون متقدما على الجسمية
فالتناهي المتقدم على التشكل
اولى ان يكون متقدما على الجسمية
واقابل ان يقول المعقول من الشكل
هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود
الكبيرة بالسطح او بالجسم وهيئة
احاطة الحد او الحدود محتاجة
في وجودها الى تحديد وجود ذلك
الحد او تلك الحدود وتحقق ذلك
الحد او تلك الحدود محتاج الى تحقق
مقدار الجسم لان السطح انما كان
جدا للجسم لانه نهاية ونهاية الشيء
متأخرة في الوجود عن ذلك الشيء
ومقدار الجسم محتاج في وجوده
الى الجسم لان المقدار عرض حال
في الجسم والعرض متأخر في الوجود

غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها
كالان والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا تتحالة
تقتضى من كل نوع شيئا ما على ما سياتى في الفصل التالى لهذا الفصل
فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئا واحدا على وجه
واحد ولا يتخالف اقتضاءها بالاقوات والاحوال الا اذا منعها مانع
من ذلك قوله (فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء غير مختلف) هذه نتيجة
لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضى شيئا
غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال
ان يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان
الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي
اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي
هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة يتبع مع
كبرى القياس المذكورة وهى ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء
مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صفري
القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة يتبع ان الجسم
البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية * اشارة * (انك تعلم ان الجسم

اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من
موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك) يريد بيان
ان الجسم لا يتخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضى ذلك
واتما خص البيان بهما لان احدهما هو الموضع مختلف الاجسام والثاني وهو
الشكل متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان
لانها لا تتخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف ففسال ان الجسم واراد به
البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له
وقال اذا خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول
الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب
لان التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعا او شكلا قسريا كذا نسير
الحرارة والاثاء المكعب في الماء فان احدهما يصعد والثاني يكعبه وقال
لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر
المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطاوع اثباتها

عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم * وفى *

وجزء الشيء متقدم في الوجود على ذلك الشيء فاذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذا المراتب
فكيف يمكن ان يقال انها متقدمتان على الصورة الجسمية ومقارنتان لها واما الذي تمسكوا به من الجسمية لما لم يكن عليه

التشاهي والتشكل لم يكن متقدما عليهما وما لا يكون متقدما على الشيء فهو ايا مع الشيء او بعده فالفاظ في قولهم
لما لم يكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فاما ان لا يكون علة الشيء لا يكون متقدما عليه تقدمها بالعلة
والتقدم بالعلة اخص من التقدم * ٨٣ * المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فاعل الجسمية

وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلة
لكنها تكون متقدمة عليهما
بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين
او كتقدم اجزاء الماشية المركبة
على خواص تلك الماشية
وعوارضها اللازمة والزاثلة
وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء
علة لشيء من تلك العوارض فهذا
ما عندي في هذه المقدمة ورايها
ان التشاهي والتشكل من ثوابع
المادة وتظهر ما امر قبل
واذا عرفت هذه المقدمات فنقول
الهيولى متقدمة على التشاهي والتشكل
وعنها اما ان يكونا متقدمين
على الجسمية او موجودين مع
الجسمية فالهيولى اما ان تكون
متقدمة على ما تكون متقدمة
على الصورة او تكون متقدمة
على ما تكون مع الصورة وعلى
التقديرين يلزم ان تكون الهيولى
متقدمة على الصورة فلو كانت
الصورة علة مطلقة وواسطة
مطلقة في وجود الهيولى لزم
تقدمها على الهيولى مع انها
كانت متأخرة عنها وهذا محال
فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة
ولا واسطة مطلقة ولقائل
ان يقول عندكم الصورة شريكة
لشيء اخر اجتماعهما تقوم الهيولى
وجزء علة الشيء متقدم على الشيء

وفي بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون الوضع
ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض الذي
هو المقولة التي تعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حله
الفاضل الشارح على ذلك لانه يقتضيه تأثير غريب مر خارج وعلى
هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر
الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض
للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون
الجسم بحيث يقل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة
في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه
لحل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدء
الاستجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود
سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج
وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم
عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض
فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امر مشترك فيه بين الاجسام
كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تخص كل واحد منها ببعض الاجسام
والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن
هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن
في طباع الجسم شيء هو مبدء استجاب ذلك الموضع المعين والشكل
المعين وانما كان مبدء استجاب ذلك ولم يقل مبدء ذلك او مبدء وجوب
ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يربطهما
الفسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه
منها عند زوال الفسر ولو كان الطباع مبدءا لهما ولو جوبها لزال
عند زوالهما لكن لما كان مبدء الاستجاب كان في جميع الاحوال
متوجبا لهما قوله (والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب
ما يقتضيه اعداء فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده
فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان
ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع
في التفصيل وبدء بالوضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب

لا محالة فلو كانت الهيولى تقدم بوجه ما عليها لزم الدور وهو محال والحاصل ان الذي قد ابطوا به
كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة لشيء اخر اجتماعهما تقوم الهيولى فان بطل
احدهما بطل الاخر ضرورة وليرجع الى تفسير المتن ان قوله يجب ان تعلم ان الصورة الجسمية وما يصحبها ليس شيء

منها سببا لقوام الهيولى مطلقا فغناه ان الصورة الجزئية وما يصحبها من الصور النوعية وانما قال في الجملة لانه
 يريد ان يبين في هذا الفصل ان الصورة الجزئية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة الزوال او متممة الزوال فانه ليس
 شيء منها البتة حلة لوجود الهيولى واما قوله ولو كانت ٨٤ سيالاقوامها مطلقا لاسبقتهما

ياوجود معناه ان الصورة لو كانت
 حلة لوجود الهيولى لكانت
 الصورة سابقة بالوجود على
 الهيولى واما قوله وليكانت الاشياء
 التي هي علل لما هيبة الصورة
 وليكونها موجودة محصلة الوجود
 سابقة بالوجود على الهيولى معناه
 ان الصورة لو كانت سابقة
 بوجودها على وجود الهيولى
 لكانت الاشياء التي هي علل لما هيبة الصور
 والاشياء التي هي علل الوجود
 الصورة يكون سابقة ايضا
 على وجود الهيولى لان السابق
 على السابق على الشيء يجب
 ان يكون سابقا على ذلك الشيء
 واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن
 وجود الصورة وجود الهيولى
 معناه ان الاشياء التي هي علل لما هيبة
 الصورة او لوجودها لابد
 وان يوجد حتى يوجد الصورة
 بعد ذلك حتى يحصل عن وجود
 تلك الصورة وجود الهيولى
 واما قوله على انها معاولة
 من جنس ما لا يتاين ذاته ذات العلة
 فان كان ايضا ليس من احواله
 المعاولة لمهيتة فان اللوازم المعاولة
 قسما وكل قسم منهما داخل
 في الوجود فاعلم انه يجب علينا
 ان نفسر هذا الموضع اولاً ثم نبين
 احتياج الحجة المذكورة في هذه

والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى واما لم يمكن للبسيط
 جزء الابعاد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذي
 يقتضي تجزئة الجسم يقتضي تجزئة المكان فكان الجزء هو جزء مكان
 الكل واما المركب فلا مكان يخص به في اصل الابداع لان التركيب
 امر يعرض بعد الابداع وايضا كان على سبيل الابداع قبل التركيب
 يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلا حالة الابداع وهو محال
 وايضا لو طلب البسيط بعد طريقان التركيب عليه ذلك المكان المفروض
 لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة
 في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط
 فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض
 الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعيينها وتقريره ان المركب
 اما ان يكون احدا اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني
 لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في وجهه واحدة كالارض والماء
 مثلا غالبية على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبية بحسب طلب
 جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان
 القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني
 ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب
 بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على
 الاطلاق ولا مع الغلب بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه
 ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده
 فيه فان ذلك يقتضي بقاء ثمة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية
 من القناطيس من جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات صفة
 وبيان ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه
 يكون كل جزء منهما على مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه
 ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما على
 مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف
 في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية
 الاول اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لانه حصل
 من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة

الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا سقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه
 الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء هذه الحجة حشوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معاولة
 من جنس ما لا يتاين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معاولة للصورة لكانت من المعاولات التي لا تكون مساوية

عن العلة فان المعلول قد يكون مبينا عن العلة مثل العالم عن البارئ تعالى وقد يكون ملاقيها مثل مسئلتنا هذه فان الهوى
على تقدير ان تكون معاولة للصورة لم تكن مبينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء
فيكون حقيقة تلك العلة يقتضي * ٨٥ * ان تصبح حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود

الهوى وتكون ايضا علة لحكم
آخر وهو صيرورته حالا في ذلك
المحل لكن بشرط وجود المحل
فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم
موقوفا على صدور الهوى عنها
فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه
وقوله وان كانت ليس من احواله
المعلولة لمأهية فان الوازم المعلولة
قسمان كل قسم منهما داخل
في الوجود فالمراد منه ان الهوى
وان لم تكن من الاحوال المعلولة
لمأهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون
مبينة عن ذات الصورة لان المعلولات
المقارنة لعلها قد تكون معلولات
لمأهية العلة بمثل الفردية للثبات
والوجبة للرابعة وقد يكون معلولات
لوجودها مثل مسئلتنا هذه واما بيان
ان الشيخ لما ذكر هذا الفصل
في هذه الحجة قال في عندي ان
الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر
لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل
لوضع ما قبل هذا الكلام الى ما بعده
لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح
جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به
على ان الصورة ليست علة للهوى
وذلك الكلام هو ان يقال الصورة
اذا كانت حالة في الهوى والحال
محتاج الى المحل فالصورة محتاجة
الى الهوى فيستحيل ان تكون
الصورة علة لها لاستحالة الدور

وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل
جسم من ثمانية ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد
المذكور لدلالة الكلام عليه قوله (ويجب ان يكون الشكل الذي
يقتضيه البسيط مستديرا والاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة
واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر
على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون مقتضى لذلك
وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تأثير
الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لثباتها تختلف
اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث
التركيب البقي فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للسلطان دالة على
اختلاف طبائعها فلنكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة
واحدة قائما على المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما على
المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العال المختلفة قد يكون متشابهة
المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى
الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت
انها من حيث هي طائفة كذلك اما من حيث هي متعينة فتأخر
عن المقادير التي يختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع
واقابل ان يقول قائل اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة
والقول بان استندارتها زائلة بالقسرو بوسنتها مانعة من العود اليها
بقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية شيء ولما يمنع من حصول ذلك
الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات
شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقضائها تلك الكيفية لا يخالف
اقتضاءها الشكل بل هو وكذا لو خليت وطبايعها لكن القاسر لما ازال
الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي
مانعة من العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لانها
عن الحالة الطبيعية من وجه وبقاتها عليها من وجه واعترض الفاضل
الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعه مع استحالة خلوه عن الوضع
المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا معينة مع
استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب

فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهوى ثم انه يجب حلواها في الهوى لان الصورة
تكون محتاجة الى الهوى بل لان الهوى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة لتلك الصورة وهي صيرورتها حالة
فيها ولان الصورة علة لحلواها في الهوى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهوى

فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة اوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فلعل الشيخ انما اورد في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون

﴿ ٨٦ ﴾

الوضع الذي هو هيئة يسبب سبب الاجزاء الى الغير اتصالا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضى وضعه معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضى مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متمات الافلاك والنقر التي يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانهم لا يتجاوزون حصول ذلك بالفسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضى ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضى ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يتجاوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام وما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل القاعلية غير متمتع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القاعلية في الفطرة الثانية غير متمتع فان البكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزاء العناصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان تتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة متصورة بالصورة الاولى فاعلم على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركيبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع غير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابهها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افراد ابل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الاثار بحسب البسائط التي

وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان يقول الخال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعراض ههنا ذكر بما بين به ضعف هذا الكلام ثم انه طار بعد ذلك الى تميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عسدي في هذه المواضع واما قوله قد علم ان انتاهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بها او معها معناه ما مر في المقدمة الثالثة واما قوله وقد تبين ان الهيولى سبب انبثاق معناه ظاهر وهو المقدمة الرابعة واما قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتم وجود الصورة السابقة بتتم وجودها للهيولى هذا خلف معناه فيلزم ان يكون سببا للشيء الذي به او معه يتم وجود الصورة التي هي بنام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتتمام وجودها على الهيولى وهذا محال لانه يقتضى كون الهيولى سابقة على نفسها بمراتب وانه محال فقد اتضح انه لا يتجاوز ان تكون الصورة علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجة انها ليست واسطة على الاطلاق

ولان الواسطة بين المعلول والعلل متقدمة في الوجود على المعلوم وقد بينا انه متمتع ان تكون الصورة كذلك * تنبيه * (اولئك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة اليها في ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب اننا لم نقض بكونها محتاجة اليها

في ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء بوجود الصورة به او معه ثم
تلخيص ما هذا الى الكلام المفصل) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ان يذكر سؤالاً على الحجة التي ذكرها ويجب
عنها وذلك السؤال هو انكم * ٨٧ * لما قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتأهي والتشكل.

او معهما وهما محتاجان الى الهبولي
فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى
الهبولي بوجه ما وجوابه ليس كل
ما يحتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة
لشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص
القول فيه يستدعي تفصيلاً لا حاجة
اليه ولقائل ان يقول بان الصورة
محتاجة الى الهبولي ولا يقول بذلك
فان قلت الصورة محتاجة الى الهبولي
بطل مذهبك لان الصورة شريكه
للعلة على مذهبك وشريك العلة
يجب ان يكون متقدماً على المعلوم
فلو كانت محتاجة الى الهبولي لكانت
الصورة متأخرة في الوجود عن الهبولي
مع انها متقدمة عليها هذا خلف
وان قلت غير محتاجة الى الهبولي
لم تكن الهبولي متقدمة بوجه ما
على الصورة لان ما كان غنياً عن
الشيء لم يكن الشيء متقدماً عليه
اذ لم تكن الهبولي سابقة على
الصورة لم يلزم من جعل الصورة
علة مطلقاً لها الحال الذي
الزمنه وه وبطلت الحجة اصلاً
* تنبيه * (انت تعلم ان الصورة
الجوهرية اذا فارقت المادة فان
لم يعقب بدل لم تبقى المادة موجودة
فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة
بالبدل فيلزم بواجب ان يقول ويقوم
البدل ايضا بالهبولي على ان تكون
الهبولي قام قائم لان الذي يقوم

هي كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال * تنبيه * (الجسم له
في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما
يضعف ذلك فيه) وفي بعض النسخ وان يمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه
المتكلمون اعتماداً وتحرك الجسم انما يتحرك بتوسطه وسبب احتياجه
الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حدها من السرعة والبطء لان كل حركة
انما يقع في شيء ما يتحرك التحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن
ان يتصورهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك لزمان فتكون الحركة
اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطاء منها فاذن الحركة لا تنفك
عن حدها من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد
بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة
لهما فاما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطور بالقياس الى اخر
ولما كانت الحركة متممة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي
هي مبدء الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها
دون ما عداها متمماً لعدم الاولوية فاقتضت اولاً امر اشد ويضعف
بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكبر اعنى الكبير والصغير
او الكيف اعنى الكثيف والخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانما تفاشها
او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه في الحركة من رقة القوام
وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسب الحركة وهذا الامر
محسوس في الحركة الاينية بحسب الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده
الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه يده تحت الماء وكما يجده من البحر
اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه
ميل وام بورهجة على وجوده لكونه محسوساً بل اشار الى كونه محسوساً
بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله
ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة
الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يتمكن من المنع اشارة الى
وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مقارنته
للكركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف

فيقيم متقدماً بقوامه اما بزمان واما باندا وبالجمله لا يمكنك ان تدبر الاقسام * التفسير * لما بطل كون الصورة
علة مطلقاً او واسطة مطلقاً للهبولي اراد ان يطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدر
الباب بها وذلك هو ان يقال الصورة محتاجة الى الهبولي وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة

أنتى يمكن زوالها عن المادة ليست بتأخرة في الوجود عن الهبول وتقريره ان الضخورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبه في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما امر ان الهبول لا يتخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذا كان * ٨٨ *

الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان تقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهبول لان الشئ ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهبول مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهبول فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهذا هو المراد من قوله وبالمجمل لا يمكنك ان تدبر الاقامة واقاثل ان يقول ان هذا الفصل كالناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهبول وفيه بيان ان الصورة لما كانت متقدمة على الهبول استحال ان تكون الهبول متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهبول مبنية على ان الهبول تقدم بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله فعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن ابن ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فتنى زال ابن معين او شكل معين

* تنبيه * قوله (وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود اتباعه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فممنه ما يحدث من طباع التحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كبل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كبل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كبل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالبحر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجية وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالقنبلة او لتخلخله الذى لاجله تنطرق اليه الموانع لسهولة كازيشة او غير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقضى توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقضى الشئ شيئا وعدمه معا فيمكن من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كبحر يحمله الانسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم السيلبان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معا في افئسائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك وتأخذ الميل القسرى في الانتقاص وقوة الطبيعة في الزيادة الى ان تقاوم

او مقدار معين فلا بد وان يحصل ابن آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم * الطبيعة * ان يكون هذه الاعراض صوراً مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل او صح لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان * تنبيه * (ليس يمكن ان يكون سببان كل واحد

منهما يقام به الآخر فيكون كل واحد متقدما بالوجود على الآخر ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احد هما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان يتعلق ذات كل واحد منهما * ٨٩ * بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثيرا في ان يتم وجود الآخر

وذلك مما قد بان ابطاله فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهوى والصورة في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الكائنة القاسية تقدم فيجب ان يطلب كيف هو * التفسير * لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة بل في هذه الاشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيان يكون كل واحد منهما مقبلا للآخر وكل ما كان مقبلا للآخر فهو متقدم على ذلك الغير لم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر فيكون كل واحد منهما متقدما على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب ان يكون متقدما على الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة الى آخره فاعلم ان المقصود من ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون لاحد منهما حاجة الى الآخر

الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم يجرد الطبيعة ميلها مشربا باثار الضعف الباقية فيها ويشهد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفسي وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسرى وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعثاته اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسرى للطبيعي وعوده عند زوال القسرى كما يشاهد في الحجر المرمى حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية المقاومة المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين فائتي الحرارة الغريزة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة تارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا حال بين الميل القسرى الشديد والطبيعي الشديد فتسار يسمى بالميل المنسوب الى القسرى وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدهما امعا وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افساه وعند اخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام مفارقا لغيره عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افساه وعند اخلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجر ان المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعيف متساويين في الصعود والهبوط وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين بمقتضى قوله وانما يكون ميل الطبيعي لالحالة نحو جهة تسوخاها الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالبل الطبيعي اما يتسوخى الفوق وهو الخفة واما يتسوخى السفلى وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها قوله (فاذا كان

والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الآخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وان يتعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثيرا في ان يتم به وجود الآخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الآخر وقد بان بطلان ذلك ولقائل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشئين اذا كان

كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر واتم ما ذكرتم
على صحة ذلك حجة بل ما زدتكم الا إعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بنسبة في العقل فنية عن البيهقانه ليس
من المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر في ذاته ﴿ ٩٠ ﴾ الان حقيقة كل واحد منهما

يقتضي ان يحصل لهما هذا الوصف
اعني مهيئة الاخر فهذا الاحتمال
لولا يمكن له مثال من الموجودات
لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان
فكيف وان له مثالا من الموجودات
فان الاضافات مثل الابوة والبنوة
وغيرهما لا يوجدان الامعاء مع انه
ليس لو احدهما حاجة الى الآخر
اما اولا فلان احدي الاضافتين
لو احتاجت الى الاخرى لتأخر وجود
الحاجة عن لزوم المحتاج اليه فلا
يكونان معا هذا بخلاف الاتفاق واماثانيا
فلا تفرض الكلام في اضافتين
متماثلتين مثل الاخوة والاختوة
والحماسة والهماسة فانهما لما كانتا
مثلتين فلو احتاجت احدهما الى
الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى
ولا يحتاج كل واحد منهما الى نفسه
وكل ذلك محال وليس لهم ان يقولوا
بانه ليس هناك الاخوة واحدة قائمة
بالاخرين او ينكروا وجود الاضافات
فان هذين المذهبين باطلان عند
الشيخ ونحن الان انما نتكلم مع
فلان قيل هذا النوع من التلازم
لا يعقل الا في الاضافات فنقول لما رأينا
ان لهذا النوع من التلازم مثالا
من الموجودات فن ادعى انحصاره
في الاضافات كان مقتضى ان يصح
دعواه الى بنسبة فاما قوله فبقي انه
لما يكون التعلق من جانب واحد

الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه لا محالة انما ميل
بطبعه اليه لانه) لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج
عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند الوجود
اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب
ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعتراض
الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض
فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون
في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز
العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل
كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز
العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي
لان مكانه ليس جزء من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم
ميله وصار مكانه جزء من مكانها قوله (وكما كان الميل الطبيعي
اقوى كان اضع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل
القسري افتر وإبطا) لما ذكر المبلين اعني القسري وغيره وبين امتناع
اجتماعها وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض
السبيين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام
عليه و اشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وإبطاء الى الحال
الحادثة عند تقاوم السبيين كما قررناه اشارة (الجسم الذي لا ميل فيه
لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسريا
والا فليتحرك قسريا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم
اخر فيه ميل ما ومما نعتي فتبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل
اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك التحرك مسافة
نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل
فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسري مثل مسافة فيكون حركتها
مقسومة على ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساوي الاحوال في السرعة
والبطء وهذا محال) يريد ببيان ان الجسم القابل للحركة القسرية
لا يتجاوز عن مبدء ميله بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة
لا بد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء

فاذا الهيسولي والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء وللصورة الكائنة الفاسدة ﴿ فنقول ﴾
تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو فاعلم انه لما ابطال في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر ويكون
كل واحد منهما غنيا عن الآخر ثبت له انه لما ليسا بطل في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الآخر ويكون

الإشارة ان صور الكائنات الفاسدات متغيرة بوجهها فبعد ذلك قد بطلت الاقسام الثلاثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون الهوى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلاثة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها * ٩١ * ان تكون آلة او واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين

ولم يبق الا القسم الثالث الا انه لم يتكلم في تحقيق ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب كيفية ذلك التعلق * تنبيه * انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهوى يوجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا ثم وجود الهوى وتخصيصها بالصورة وتخصيصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بانه كلام غير هذا الحمل) * التفسير * لما بطلت الاقسام باسرها سوى قسم واحد منها وهو ان يكون الهوى يوجد عن الصورة مع شيء آخر على معنى ان الصورة تكون شريكة لشيء آخر ويكون مجموعها هو العلة لوجود الهوى وجب ان يكون هذا القسم هو الحق واعلم انه لا بد في عبارة الهوى من شيء باق بعينه لان الهوى موجود معين فلا يمكن ان يكون في ذاته ما هو باق بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لأمور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشيء يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والاعادت الوجوه المذكورة فاذا يجب ان يكون ذلك الشيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المسمى في اصطلاح الحكماء بالعقل وهو السبب الاصل والمعنى بكونه اصلا ان يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة

فبقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما ويناؤه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحدا أسرع في زمان أقصر وبحدا أبطأ في زمان أطول فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحدا أسرع مسافة أطول وبحدا أبطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصير في الزمان بازاء السرعة ومقابلتهما بازاء البطء واعلم انه لا يمكن ان يقال الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لا يلائمها ان الحركة يمتنع ان توجد الاعلى حينئذ هما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملازمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة او قسرها فتحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذا لا شعور ثمة بالملازمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تتكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاقب بين المتحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشي اخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج يسمى المعاق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرق والغلظة واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاقب الحركة الطبيعة لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاقب القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدء الميل الطبايعي

اذ لو كان له مادة اعاد البحث عنها وايضا فقد عرفت ان السبب الذي يبقى المادة انما يبق فيها بتعقيب تلك الصورة عليها والصورة المتعاقبة لا يمكن في وجودها ذلك الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك يمكن معلوله دائما لكن هذه الصورة غير دائمة الوجود فالجواهر المفارقة وحده غير كاف في جسد وثباتها

ولا يمكن أن يكون العلة لوجودها جسم أو جسمين الماسيات أن الأجسام والجسمانيات لا تكون عللا موجودة فلم يبق
 إلا أن يقال أن علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفسارق ولكن فيضانها عنها يتوقف على حدوث شيء
 ليكون ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث * ٩٢ * عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن

كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشيء
 كالقلام في الاول فيكون حدوث
 كل استعداد لاجل حادث كان متقدما
 عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية
 سرمدية وهذه الحركة السرمدية
 هي المعين واذا عرفت السبب الاصل
 والمعين عرفت ان الهيولى انما
 كانت موجودة لاجتماع السبب
 الاصل مع الصورة التي حصلت
 اعانة المعين المذكور ومتى اجتمع
 هذان الامر ان تم وجود الهيولى
 واما قوله وتشخص بهما الصورة
 وتشخصت هي ايضا بالصورة فاعلم
 انه لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى
 بوجود الصورة اراد ان يشير الى
 كيفية تشخص كل واحد منهما بالآخرى
 فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيئا وذلك
 لا ناقد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل
 ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك
 النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص
 تلك المادة ان كانت لمادة اخرى
 لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل
 واحد منهما اعني الهيولى والصورة
 يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور
 لانا نجعل ذات كل واحد منهما
 علة لتشخص الآخر بل لو جعلنا
 تشخص كل واحد منهما علة لتشخص
 الآخر لزم الدور فاما اذا لم يقل بذلك
 اندفع الدور وانما نل ان يقول
 ان تعليل تشخص كل واحد منهما

فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
 السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل
 الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاق خارجي
 فينشوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاق داخلي
 فاثبتوا مبدءا طبيعيا في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسئلتنا
 هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاقفة لما كان مقتضية
 لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاقفة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
 بازاء البطوء فكانت نسبة المعاقفة الى المعاقفة في القلة والكثرة كنسبة
 المسافة الى المسافة فيهما على التكافى اعني القلة في احدهما بازاء الكثرة
 في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة
 والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلتعرض متحركا عديم المعاقفة
 يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاقفة ما يقطعها ويكون لا محالة
 في زمان كثر وثالثا مع معاقفة اقل من الاول على نسبه الزمانين فهو
 لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاقفة ويلزم من ذلك
 الخلف لتساوي وجود المعاقفة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاقفة
 لا في زمان بل في ان لا تنقسم وهو ايضا محال لما في هذا تقرير مقاصدهم
 في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ
 ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة
 بنفسها تستدعي زمانا ويسبب المعاقفة زمانا فتتجمعهما واحده
 المعاقفة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف
 في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاقفة بحسب قلتها وكثرتها
 ويختلف زمان الحركة بعد انضيساف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
 على ذلك الخلف ولا المحال المذكور ان واقول الحركة بنفسها لا يمكن
 ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطوء
 في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخر في نصف ذلك الزمان
 او في ضعفه كانت لا محالة ابطاء او اسرع من المفروضة وكانت مع
 حد من السرعة والبطوء وحين فرضناها لامع حد منهما هذا خلف
 ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدء
 ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك

اي ذات الاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل
 واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه فغيره
 ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقيدة فان انضمام الوجود الى السابية لا يتوقف على ضرورة

كل واحد منهما موجودا فكذلك ههنا * اشارة * (لما كان كل واحد منهما يرتفع الى الآخر يرفعه وكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك عن هذا اصل تحقيقه وهو العلة كحركة يدك بالفتاح اذا رفعت رفعت العلول كحركة * ٩٣ * المفتاح واما العلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع

حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع العلول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما) * التفسير *

انه لما ثبت للصورة عليه بوجهها للهوى او رد عليه شكاً وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهوى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة وعلول وذلك بان يقال الهوى والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر لم يكن احديهما بالتقديم اولى من الاخرى والجواب اننا لانسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الاخر فان العلة لا يرتفع بارتفاع العلول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع العلول وبالجملـة فالعلة والعلول يوجدان معا ويعدان معا في الزمان ولكن العلول يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك * تذييل * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقديم الصورة هذه الحال) * التفسير * قد عرفت ان الاجسام التي لا تفارقها صورها هي الاجسام الفلكية فنقول ان هوى الفلك وصورته يستحيل ان يكون كل واحد

مع عدم مبدء الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان ويتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدء ميل ومعاوقة فظاهر انه يتحرك ههنا في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعدم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى الى الضعيف فيكون في مثل زمان عدم ميل الميل يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة التحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فستذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تنوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة وايضا قال فان ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واماد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدءان للميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر الوجود في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فينساوي الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالمنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب ما نفع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني اننا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجها فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما ينسب من الفرق بذكر (ينبغي ان تذكر

منهما غنيا عن الآخر او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر لما مر ويستحيل ان تكون الهوى علة لوجود صورها لان الهوى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لكان الشيء الواحد قابلا وقاعلا وانه محال عندهم فبقي ان تكون الصورة علة للهوى ثم انه ان يكون علة مطلقة او بواسطة مطلقة ويبطلها بالوجوه

الذي هو فلم يبق الا ان تكون الصورة هناك ايضا شريكة بسبب اصل ويكون مجزعا عنها لوجود تلك الهيولى واعلم انه لا تفاوت بين الكلام في هيولى الاجسام التي يفارقها صورها وبين الكلام في هيولى الاجسام التي لا يفارقها صورها الا في شيء واحد وهو انا حيث ينشأ * ٩٤ *

صورتها ليست علتها انما ينشأ ذلك بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لتلك المادة بذات البدل وهذا الطريق لا يمكن ان يتسك به في بيان ان هيولى الفلك ليست علتها لصورتها بل اثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى لو كانت علتها لتلك الصورة مع انها قابلة لها لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال وهذا الطريق يمكن ان يتسك به في ان هيولى العناصر ليست علتها لصورها لكن الشيخ لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكر طريقا يختص بها ولا يمكن ايرادها في الصورة الفلكية لاجرم زعم انه لا بد من التلطف في معرفة ان الحال فيما لا يفارقه صورته مثل الحال فيما يفارقه صورته * المسئلة التاسعة *

في احكام المقادير وفيها فصل واحد (الجسم ينتهي ببسطه وهي قطعه والبسط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطه وهي قطعه والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسمية بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذات سطح ولا كونه متناهي يدخل في تصور جسمه وان ذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناهيا الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاما السطح كسطح الكرة من غير

ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل (لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لانسبة للنقطة الى الخط وحيث ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب * وهم وتنبه *

(ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه واتفق له من اسباب خارجة لا تعرض من قعاورها اياه وضع او شكل صار اولي به كما يعرض لكل مدة ان يصير مكانها مختصا بطباعتها دون مكان الاخرى بسبب تغير ذاتها وان كان بمؤنة من ذاتها لم لا يتفق مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لاسحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لما فيه او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه ان يخص ذات الجسم عند الحدوث يمكن دون مكان الاستحقاق بوجه ما من طبيعة اولداع مختص او اتفاق فان كان لاستحقاق ذلك وان كان لدا ع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصنا ها عن الجسم وان كان اتفاقا لاتفاق لاحق قريب وسنعمل ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة) قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم تشكيك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المفعولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع الشكل لفظة اولاته يع الجسام كلها قال وذلك لان من الجساز ان يختص بمحدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه يمكن او وضع وشكل على سبيل الاتفاق اولاجل اسباب خارجة

* اتفاقية *

اعتبار حركة او قطع فيوجد ولاخط فاما الجوز والقطبان والنقطة فما يعترض عند الحركة والخط كحيط الدائرة وقد يوجد ولا نقطة فاما المركز فعد ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالقرص وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثخين وسائر يتناهي فانه لا وسط ولا سائر مفصل الاجزائي المقادير

الابعاد وقومها ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تجزئتها روي داخلها نقطة
فمناه انه يتاتي ان يفرض فيها نقطة كما يقوون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتي قسمته فيها
وانت تعلم من هذا ان الجسم * ١٥ * قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة

وتقد حقق هذا اهل التحصيل
واما الذي يقال بالعكس من هذا
ان النقطة بحر كتها يقول الخط
ثم الخط السطح ثم السطح الجسم
فهو للتفهيم والتصوير والتخييل
الا ترى ان النقطة اذا فرضت
محركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه
وهو مقدار ما خط او سطح فكيف
يتكون ذلك بعد حركتها
* التفسير * لما فرغ من الكلام
في ذاتيات الجسم انقل الى الكلام
في عوارضه ثم انه ذكر من
العوارض ما هو اشد الاشياء مشابهة
بالجسمية وهو المقدار فذكر اولا
ان الجسمية ينتهي ببسيط وهو
قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم
هو البسيط بل قال ينتهي ببساطة
لان المضاف المشهور ان لا ترى
انها مقولة بالقياس الى غيرها قالت
تقول النهاية نهاية لذي النهاية
والبسيط كم بذاته فاذا قول القائل
البسيط نهاية الجسم خطباء بل
البسيط هو الذي به يتناهي الجسم
والفرق بين نفس النهاية وبين
الشيء الذي به النهاية ظاهر فان
قيل ما الدليل على ان الشيء الذي به
يتناهي الجسم هو البسيط فنقول
لان الجسم قابل لفرض الابعاد
الثلاثة والشيء الذي يكون فهاية
لها بل الابعاد الثلاثة من حيث

اتفاقية لا يتعري الجسم عنها كإرادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم
او ترتيب ونظام الاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول
اولى بالجسم للوجوب اللائق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق
ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الاسباب ناقل عما كان عليه
الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرف لكل مدرة
من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطبائعها دون مكان مدرة
اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وخصوله
في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بعمومية ذاتها لانها لو لم تكن
قابلة للفصل في ذاتها لمامكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم
ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي
يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان
فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطابق وان لم يكن لكل جسم
طبيعي فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطابقا بل بسبب
الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتهيب على الجواب
بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب
ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا
الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما
قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك
ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الموضع لان الموضع
يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث فقد
خصه بالذكر لا يمكن ان يقع التشكيك به اكثر فانه ان يخص الجسم بمكان
دون مكان الا ليرجح يرجع اما الى الجسم كما استحقاق بوجه ما لبعض
الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص
واما الى غيرهما لا اتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من الواضح
القريبة التي اشتراطنا قطع النظر عنها واثار مع ذلك الى ان الاتفاق
ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب
غريب يتدر وجوده ولا يظن له فينسب الى الاتفاق واستعلم ان كل ممكن
يمكن فله سبب * اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غير واجبة
من طباعه فخصوله عليها من الامور الامكانية واعمل جاعلة ويقل

هو نهاية لذل ذلك فقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين فقط وذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة
عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بقطعه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهو قطعه واما قوله والجسم يلزمه
السطح لان حيث يتقوم بجسميته بل من حيث يلزمه التناهي به كونه جسما فلا كونه ذاتا ولا كونه متناهي

أمر يدخل في تصوّر جسمنا ولذلك قد يمكن قوما أن يتصوروا اجساما غير متناهية إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه فاعلم أن المراد من ذلك أن السطح والتناهي ليسا جزئين من ماهية الجسم لأننا يمكننا أن نتصور جسمنا غير متناه والشيء لا يعقل إلا بعد تعقل اجزائه فلو كان التناهي والتشكل * ٩٦ * داخلين في الجسم لاستحال

أن يعقل الجسم إلا بعد تعقل كونه مسطحا متناهيًا فلما لم يكن كذلك علمنا أنهما غير داخلين في ماهية الجسم ولقائل السنا تعرف الجسم ثم تعرف بعد ذلك كونه متألفا من الهيولي والصورة بالحجة ولم تقدر ح ذلك في كون الهيولي جزءا من ماهية الجسم ولم يكن ذلك إلا لأننا قبل العلم بتألفه من الهيولي والصورة ما كنا نعرف الجسم بمحدوده الحقيقي بل بالرسم أولانه لا يلزم من العلم بماهية الشيء العلم بحجته ذاتياته فكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي فهذا هو الكلام في شرح قوله أن الجسم يلزم السطح لأن حيث يتقوم جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسميا فاعلم أن ذلك مشعر بأن السطح إنما يلزمه بواسطة كون متناهيًا يمكن كل ما يعرض لشيء بواسطة شيء آخر فإن ثبوت الواسطة للمعرض له أقدم من ثبوت ذي الواسطة له فليزمن من هذا أن يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح للجسم وهذا باطل لأننا بينا أن النهاية إضافة ماضية للسطح والعروض يتأخر عن العروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم متقدما على عروض السطح

التبديل فيها من طباعه إلا مانع وإذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل أحوال الجسم لا تخلو إما أن يجب بحسب طبعه أو لا يجب بل يمكن والواجبه بحسب طبعه لا يمكن أن تبدل وتزول وغير الواجبة إنما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الأحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر إلى طباع الجسم وليست فإذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن أن يزيلة قاصر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم أن حصول كليات الأجسام في مواضعها الطبيعية واجبة لعل تقتضيها الأصول فانتقالها عنها غير ممكن وأما جزئيات العناصر فمحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفاك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا أصل مفيد في نفسه ويشتق عليه ما يتلوه * إشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس ببعض اجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعل والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الامتدانة ففيه ميل مستدير) يريد اثبات مبدء ميل مستدير لمحدد الجهات ففسال ليس ببعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة اعلم أن الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه إلى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها والحجة أن هذا الوضع إنما تعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعل لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم أن وجود مبدء ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الاذو ميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند المحدود وجود مبدء الميل وعدم العائق بدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود

له ويمكن أن يحاب عنه بأن من الجائز أن يكون شيء متأخر عن شيء آخر في وجوده إلا أن * الحركة *

ثبوت ذلك المتأخر لشيء ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشيء مثل ما ذكرنا في المنطق أن يرهان الشيء قد يكون الأوسط فيه معلول الأكبر في ذاته ولكنه يكون حلة لثبوت الأكبر الأصغر فكذا ههنا ثم الذي يدل

على عروض السطح للجسم بواسطة التناهي هو ان يحتاج في اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهي فاما ما
لم يتصور كونه متناهيًا لم يحكم بآله سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهي له والا لما كان
كذلك لان العلم بثبوت الاوسط ﴿ ٩٧ ﴾ فلا يصغر في رهان الله لا يتوقف على العلم بثبوت الاكبر له

واما قوله واما السطح كسطح الكرة
من غير اعتبار حركة او قطع
فيوجد ولا خط فاعلم انه لما فرغ
من بيان ان السطح غير لازم للجسم
في الذهن بين ان الخط غير لازم له
لا في الذهن ولا في الخارج فان الكرة
التي لا تكون فيها قطع ولا حركة
فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة
وهي المضلعات فهو لا يتفك عن
الخطوط وكذا الكرة التي فيها
قطع وكذا الكرة المتحركة فانه
يكون لها قطبان بالفعل لانهما
ساكنان عند حركتهما فتناك
النقطتان ثميرتا عن سائر النقط
الممكنة بهذه الخاصة الخاصة
بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل
وهما نقطتان وحصل ايضا محور
ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا
ان السطح قد يوجد مع عدم الخط
واما قوله والخط كمحيط الدائرة قد
يوجد ولا نقطة فعنا ظاهرا واما
قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع
اقطار وعند حركة ما وبالعرض فاعلم
ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها
موجودا بالفعل الا لاحد وجوه
ثلاثة احدها عند ما يتقاطع
الاقطار فان نقطة التقاطع منها
يكون موجودة بالفعل ويكون هي
مركزها وثانيها عند حركة الدائرة
حركة مستديرة فان المركز
لا يتحرك فلاجل اختصاصها
بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل
وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم

الحركة الا ان الشئ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشعر اليه في موضع
البق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات
بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا
وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه
الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة
المستديرة لتشابه اجزاءه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة
ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات
الشي فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد اتمام والاول لا يوجب
وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب
الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدء
ميل مستدير واعترض ايضا بان العنا صر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك
على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر
الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهي فاولزم من تشابه اجزائه صحة
الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان تكون لها
مبول لا يتناهي بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر
وبعضها يتحل بما يتحقق من الاصول المذكورة وافول في الجواب عن الاول
ان الامكان بحسب ذات الشئ يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان
وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي
لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير
لما نفع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة
المستقيمة من محدد الجهات ممتعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة
المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة متحصرة
في ثلاثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالبول البسيطة
ثلاثة اشان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد
الاورضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون
بحسب تخصص مابد الى محركة اذا تحرك بسيط فهذا حكم بوجه العقل
وان لم يعرف وجه التخصص بالتفصيل ولما وجدته متحركا على وضع
ما حكم بوجود ذلك التخصص بالاجمال وحكم بان ذلك التخصص بعينه
يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود

بوجد شي من هذه الاعباب فان ﴿ ١٣ ﴾ وجود نقطة في الوسط لا يكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة في الثلثين
والثلث والرابع وسائر الاجزاء التي لانهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا ثلثان
ولا سائر الاجزاء التي يمكن فرضها في المقادير الابد وقوع ما لا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة او تجرية

او وهم واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة بالفعل فمعناه يتأني ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه انه يتأني القسمة فيها واقتال ان يقول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض هب انه ليس فيها شيء من النقطة بالفعل * ٩٨ * ولكن لاشك ان امكان حصول

حركتين مختلفتين في جسم واحد * تنبيه * (وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبته اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولاً ليس مما يتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل) معناه ما ذكرناه مراراً وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو * تنبيه * (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للسكان والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن) تبدل النسبة بمحدد الجهات يكون عند المتحرك كذلك من الافلاك المتحرك تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكناً على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شيء من الحركة او القطبين او المركز واما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركاً على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق * اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكاناً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحياً قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزجه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كان وقاسد ففيه ميل مستقيم) اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالتوابع على الهيولى الواحدة وسيجي بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً اخر وبعد الكون نوعاً اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطاً مختلفاً بالتوابع مكاناً واحداً وعلى هذه المسئلة ينشأ هذا المطلوب وهي في الاجسام المقضية للهيولى المختلفة

النقطة فيها حاصل فيه بالفعل ثم ان النقطة المركزية لا يمكن حصولها الا فيه فحصول هذا الامكان فيه بعينه دون غيره ابدأ يوجب امتيازها بالفعل عن سائر الموضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدائرة وقبل الفرض والوهم فاذا مر كز الدائرة يكون موجوداً ابدأ فيها بالفعل وهذا يقتضي ان يكون النقطة التي تقطع القطر بالثلث والثلثين واربع والا رباع والخمس والاعشار يكون موجودة بالفعل فيلزم ان يكون النقط الغير المتناهية موجودة في القطر بالفعل واما ان يلزم ذلك وهو المحال او نقول اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام بالفعل وهو ايضا مشكل واذا التزمنا ذلك لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والنقطتين بالفعل ولتراجع الى ترتيب الكتاب فنقول قد ظهر مما مر ان الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عماه يتناهي الجسم ولا بد من وجود الجسم او لا حتى يوجد ما به يصير متناهياً فيها هذا الطريق يجب ان يكون السطح مقدماً على الخط وان يكون الخط مقدماً على النقطة واما الذي يقال بالعكس من هذا وهو ان النقطة يفعل تحركها الخط والخط يفعل تحركه الى غير ماخذ امتداده السطح والسطح يفعل تحركه الى غير ماخذ امتداده الجسم فهو كلام يذكر للتشيل والتعليم لا للتحقيق لان

الحركة لا توجد الا على المسافة وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح موجوداً ظاهرة * من قبل حركة النقطة فكيف يقال انها حصلت من حركة النقطة * المسئلة المباشرة * في امتناع داخل المقادير وفيها فصل واحد * تنبيه * (ما سهل ما يتأني ان الابعاد الجسمانية متناهية عن التداخل وانه لا ينفذ

جسم في جسم واقفاه غير متبحر وان ذلك للابعاد لا الهبول ولا اسار الصور والاعراض) * التفسير * لما تكلم في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جهة تلك الاحكام حكم واحد وهي باسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه * ٩٩ * ان اري ان الجسم لا ينفذ في جسم واقفاه غير متبحر مثل ان الجسم

اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا تنفذ فيها بل تنحى عنها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قوت ان شيا دخل في شئ اى حصل في حيزه فقد يكذب امالاه يستحيل حصول ذلك الشئ في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب ان حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فاننا لانعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الاخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدار واما الهبول فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعملنا ان المانع من التداخل هو البعد لا الهبول ولا اسار الصور والاعراض * المسئلة الخامسة عشر * في امحالة الخلا وفيها فصلان * اشارة * (انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينهما اجسام ما محدودا القدر وتارة لا عظم وتارة لا صغر فيبين ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها

ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فيبان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي مخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لا يستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم خال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا من اجا للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد رجه وعلبه واخرجه من مكانه باقصر حيثنذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والافتيك يخرج عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه بدء ميل مستقيم * وهم وتنبه * (فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت نوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو ان يقال انهم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى انتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه به متكونه كالجزم من الماء الممس لسطح انهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبه على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الماصق ويجاور الشئ غيره فهو لم يكن حيثنذ في ذلك المكان فاذا انتقل اليه واجب ويحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق مكان اما طبيعي للكائن او غير طبيعي للكائن والقسمه مزددة والبيان المذكور بعينه عليها عايد * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها الى شئ وصرفا عنه

وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدرها فان كان بينها خلاه عن اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لاشئ محض وان كان لا جسم) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ابطال القول بان الخلاه صدم صرفي وبيان انه مقدار وجودي ونعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان او يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما فيستدعي ان الجسمين اللذين

فرضا كذلك لابد وان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلافاه قابل للمساواة واللامساواة والتجزئة والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلاء كم اما الصغرى فلاننا علم بالضرورة ان الخلاء الذي يتسع لذراع نصف الخلاء الذي يتسع لذراعين ونصف الخلاء الذي لا يتسع الانصف * ١٠٠ * ذراع وليس ذلك امرا فرضيا

اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد واما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والتقصان لا يمكن ان يكون عدما صرفا بل لابد وان يكون امرا موجودا وهو من الموجودات القابلة للتجزئة والمساواة ولا معنى لكم الا ذلك وظاهر انه كم متصل لانه يمكن ان يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزئين وثبت الخلاء لو كانا كان عدما صرفا بل بعدا مقداريا * نبيه * (واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الخجبة لا يتداخل لاجل بعديتها فلا وجود اقراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها تحي عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء) * التفسير * قد ثبت ان الخلاء لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذا القول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول وهو ان ذلك البعد ان كان في مادة كان ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وملا هذا خلف وان لم يكن في مادة كانت طبيعة البعد قائمة بذاتها فنية عن المحل وقد ينشأ في مسألة الهبول ان ذلك محال الثاني وهو ان ينشأ عنه دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحيل حصول

وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون من جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه ولهذا فانه لا يتخرق ولا ينفي ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساد) اقول هذه الاشارة مشتملة على مسلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يتمتع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ماضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص به ذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهها الى شئ اى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضى والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة نحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس بينهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محددات الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيجتمع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولقطة ايضا في قوله وقد بان ايضا تدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محددات الجهات من موجد انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شئ

الاجسام فيه وقد فرضها الخصم مكانا لا اجسام هذا خلف ولترجع الى تفسير المتق اما قوله قد تبين * لا على * ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة فاعلم ان هذا بين في مسألة اثبات الهبول للاجسام التي لا تقبل الانفصال واما قوله ان ان الابعاد الخجبة لا يتداخل فتقرر ذلك قديم واما قوله فلا وجود للخلاء هو بعد صرف فاعلم ان هذه

القضية نتيجة عن قياس كبراء المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لا يقوم بلا مادة ينتج
فالخلاء لا يقوم بغير مادة فاذا الخلاء الذي يزعم الخصم انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذا سلكت
الاجسام في حركاتها تنحى عنها * ١٠١ * ما بينهما ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم ان هذه

القضية نتيجة عن قياس كبراء المقدمة
الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد
فانه لا بد وان تنحى عند سلوك
الجسم اليه ينتج فالخلاء لا بد وان تنحى
عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال
انه بعد ثابت مقطور اي بعد ثابت له
اقتدار عند سلوك الجسم اليه * المسئلة
الثانية عشر * في الجهة وفيها
اربعة فصول (ولقد يناسب ما نحن
مشتغلون به الكلام في المعنى الذي
يسمى جهة في مثل قولنا يحرك
كذا في جهة كذا دون جهة كذا
ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود
كان من المحال ان تكون مقصدا
للمحرك وكيف تقع الاشارة نحو
لا شيء فتعين ان للجهة وجودا)
* التفسير * هذه المناسبة من وجهين
احدهما انه لما تكلم في ابطال الخلاء
باعتقاده في الظاهر انه هو المكان
والكلام في الجهة مناسب للكلام في المكان
لاجرم تحققت المناسبة وثانيها ان
الجهة ممتطع الاشارة وممتهاها وذلك
امر مارض الاطراف والنهايات
مثل الخط والسطح فيكون الكلام
فيها كالكلام في الجهة واما الدليل
على وجودها فلان الجهة لا تناولها
الاشارة ويتوجه اليها المتحرك ولا شيء
من المعدوم كذلك ينتج فلا شيء من الجهة
بعدمه فالجهة موجودة * اشارة *
(اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه

لا على سبيل التكوين عن شيء والثنية انه لا يفسد الى شيء اخر يتكون
عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فمن
عدم واليه والغائده فيه ان الكون والفساد قد يطبقان باشتراك الاسم على
الحدوث والفتاء ايضا على الوجود بعد عدم وعدم الوجود من غير
ان يكون هناك هبولى قبل اوجوده وبعده فبين الشيخ انه لا يمنع في هذا الموضع
اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع على اطلاقهما
بالمعنى الاول الناشئة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان
حركة الاجزاء على الاستقامة وانشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يخرق
واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم قيد لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد
فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة
الاجزاء على الاستقامة وانشار الى ذلك بقوله ولا ينبغي فان التواء هو الازدياد
الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول
ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم
عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيد بقوله استحالة توثر في الجوهر كتسخين
الماء المؤدى الى فساد وكون الهواء منه لان سائر الاستحالات جائزة
عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يبين بامتناع الحركة المستقيمة
في ظاهر النظر فاقصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البسط
لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من اراد هذه المسائل التنبه
على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة
الوضعية ويدين من ذلك ايضا ان الحركة الايضية المستقيمة اقدم من الحركة
في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق
والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة
في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود
كل واحدة من تلك وقد بين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذا
صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام
المدكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض
الشيخ لذلك * تنبيه * (الاجسام التي قبلنا بنحو فيها قوى مهيأة
نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والدغ والتخدير ومثل طعموم

الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات اوضاعها يتناولها الاشارة * التفسير *
وكان كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك دل على كونها موجودة فقد دل ايضا انها ليست من الموجودات المجردة
فان الاشارة الحسية لا يتناول الا الحسوسات * اشارة * (لما كانت الجهة ذات وضع في البين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة

والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك نكاتها ليستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير
منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم تقف لم يتخل اما ان
يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال انه يتحرك من الجهة * ١٠٢ * فان كان يتحرك بعد الى الجهة

فالجبهة وراء المنقسم وان كان يتحرك
عن الجهة فاوصل اليه هو الجهة
لاجزء الجهة فين ان الجهة حد
في ذلك الامتداد غير منقسم فهو
طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب
الآن ان نحصر على ان تعلم كيف
يتحدد الامتدادات اطراف في الطبع
وما اسباب ذلك ويتعرف احوال
الحركات الطبيعية * التفسير * لما ثبت
ان الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة
بالحركة وجب ان يكون وجودها
في امتداد مأخذ الاشارة والحركة
والا لكانتا اليها واذا ثبت ذلك فنقول
انها اما ان يكون منقسمة في ذلك
الامتداد او لا يكون والاول باطل لان
المتحرك اذا وصل الى نصفها ولم يقف
بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى
الجهة فالجهة وراء موضع القسمة
فلا تكون القسمة واردة على الجهة
وان قلنا انه يتحرك من الجهة فذلك
الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن
الجهة فثبت ان الجهة حد لا امتداد
غير منقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد
حدو طرف وبالنسبة الى الحركة جهة
* وهم وتنبه * (واعلمك تقول ليس
من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد
يتحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد بعد البياض فان اختلف
هذا في وهمك فاعلم ان الامرين
بينهما فرق وايضا فان ما شككت به

وروايح كثيرة) لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع
التي تفعل وتتفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها
وهي اوائل اللموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك
على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام
التي قبلنا اي المنصريات وقوله يتحد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء
وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قد هي انها مبادى التغيرات وهي
بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا
الكيفيات ونهيئها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل
فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها
موضوعها معدا للتأثير في شئ اخر فهي مبدء للتغير والقوة المهيأة نحو
الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شئ اخر فهي مبدء
للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما
ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الحفة والتخلخل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها
ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب
ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها
لا يمكن ان تشمل الاعلى اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها
على ماهياتها بالحقيقة وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها
وذلك هو الحق واما اللدغ فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نافذة
بحد الطبيعة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا العدد متقارب الوضع
صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده وبحس بالجملة كالوجع الواحد
واما التحذير فقال هو يريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة
قوة الحس والحركة اليه ياردا في مزاجه غليظا في جوهه فلا تستعملها
القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى
النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللدغ يفعل ما يفعل بفرط
الحرارة المقتضية للنفوذ واللفظ وان الحسذير يفعل ما يفعل بفرط
البرودة المقتضية لجون الروح ومما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما
بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المتتمة الى الحرارة والبرودة في بابهما القياس

غير صاير في العرض اما الفرق فلان الحركة الى الجهة ليس يجعل الجهة مبادى ونحو تحصيل ذاته بالحركة * سائر *
بل مما يتوخي بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حال من الوجود والعدم لم يكن وقت
الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت يحصل بالحركة ايها وجودها وجود ذي وضع ليس

وجود معقول لا وضع له وذلك عرضا على ان الفرق هو الحق وعليه بناء ما تلوا هذا الفن من الكلام (التفسير * انا دللتنا على اثبات الجهة بان قلنا الجهة شي متحرك اليه الحركة وكل ما كان كذلك فهو موجود فالجهة موجودة والشك الذي * ١٠٣ * اوردته ههنا انما يمكن ابراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك

من السواد الى البياض مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان ما يتحرك اليه شيء لا يجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق ظاهر ويتقدّر عدم الفرق فهو غير قاض في مطلقا اما الفرق فلا المتحرك الى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض وظهر الفرق واما ان يتقدّر عدم الفرق فهو غير قاض في المطلوب لان الحركة الى الجهة لو كانت سببا لحصول الجهة لوجب ان يكون ذلك الشيء حين حصوله مشتركا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب وعلى ان الحق هو الفرق فهذا آخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق

(النمط الثاني في الجهات واجسامها الاول والثانية) * التفسير * اما الجهة فقد عرفها واما اجسامها الاول فهي الاجسام التي هي صلبة لتحديد الجهات واما اجسامها الثانية فهي التي يحصل في الجهات بعد تحديدها بغيره مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم ان الكلام في هذا النمط على قسمين احدهما الكلام على الافلاك والثاني الكلام على العناصر * القسم الاول * في الكلام على الافلاك وفيه سبع مسائل * المسألة الاولى * في ان

سائر ما يشبههما عليها واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدمومة والجوضة والملوحة والحرارة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد وتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايج فكثيرة بحيث لا يرعى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع المعترجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايج كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايج لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروايج بالكثرة لانها غير منحصرة قوله (وقد روي مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والزوجة والهشاشة والصلابة) قسم الانفعال الى السريع والبطيء لثلاث تنسك في الصلابة واما لما في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا يتقبل موضوعه بل هي مما يتقبل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة اتفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلل ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلل هو الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتفاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلل فيما من شأنه ان يتبل ولم يذكر البلل والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يامر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمر الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن موضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمر من الرطوبة ومماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمر تحت الاصبع مثلافه تلك امور ثلاثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمر وهنالك ايضا

الجهات لا تحدد الا بحسب كبرى * تنبيه * (اعلم ان الناس يشيرون الى جهة لا تبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تبدل بالعرض مثل النين والشمال فيما يلينا مثل ما يشبه ذلك فليعد عما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع فلا تبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه

قائه ليس حسد من التشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذا ان يقع
بشيء خارج منه ولا محالة انه يكون جسما او جسما نيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يعرض منه حد واحد
ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان * ١٠٤ * وعلى ان الجهات التي بالاطم

فوق واسفل وهما اثنتان فالمحدد اذا
اما ان يقع بجسم واحد لامن حيث
صكوته واحدا واما ان يقع
بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيطا والاخر محاط به او يكون
وضع الجسمين المتباينين واذا كان
احدهما محيطا والاخر محاطا
به دخل المحيط في ذلك التفسير
بما عرض وذلك لان المحيط وحده
يحدد طرفي امتداد بالقرب الذي
يحدد باحاطته وبالبعد الذي يحدد
مركزه سواء كان حشوه او خارجا
عنه خلا او لا واذا كان على الوجه
الاخر تحدد جهة القرب واما جهة
البعد فلم يجب ان يحدد به
لان البعد منه ليس يجب ان يكون
محدودا احدا من المالم يكن محيطا ولم يكن
الثاني اولى بان يقع منه في محاذات
دون اخرى ممكنة الا لما نفع يجب
ان يكون له معونة في تقرير الجهة
ويكون جسما نيا ويدور الكلام
عند فرضه واعتبار وضعه في البين
ان تقرير الجهة وتحديد ها انما يتم
بجسم واحد لكن ليس لانه على
طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو
بحال ما موجه لتحديد بين متقابلين
ومالم يكن الجسم محيطا يحدد به
القرب ولم يحدد به ما يقابله * تفسيره
المشهور ان الجهات ست وسبب
ذلك امران احدهما اعتبار حال

امور ثلاثة الاول عدم الانغمار والناني بقاء الشكل واثالث المقاومة وليس
الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الرق يقاوم وليس بصلاب
فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال فرجع
حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كفييتان يكون الجسم بهما مستعدا
للانفعال وعدمه عن المشتكل الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ
في تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول
الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث المساهية الى الكيفيات الملموسة
والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية
والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر
آثارهما في تفسيرهما لتعقل ما بينهما عند تصور جميعها واما الرطوبة
واليبوسة فما عرفهما لكرتهما محسوسين بل ذكر معنى القاطعتهما مثلا
يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجريهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة
ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية
وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي
يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على
المسمى واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيل وعدم التفرق
بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين
عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا القاضل واما اللزوجة
فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع حسر التفرق
اول شيء بها تمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس
القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة
ينتمي الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشيء معدا نحو الانفعال ما
قوله (ثم اذا قششت واجدت التأمل وجدتهما قد تعرضي عن جميع
القوى انفعالية الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس
الى الجار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب
منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عدما لجنسه مثلا يكون ولالون فيه
ولارائحة ولا طعم او وجدته متنيا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتخدير
وكذلك الحال في الهيات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم
التي تليها رطوبة او يوبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها

الانسان فان الجهة القوية منه في ابتداء الحركة يسمى بمينا وما يقابلها يسمى شمالا * وتشكلها *

والقدام هي الجهة التي يتحرك اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف ما يقابلها واما الفوق الانسان فالجهة التي
يلي رأسه والسفل منه فالجهة التي يلي قدمه واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي

ظهرها والاسفل منها ما يلي بطونها الثاني ان الجسم هو الذي يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة واسكل بعد لامحالة طرفان فيكون للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التي لا قطع فيها * ١٠٥ * ولا حركة لاجهة فيها بالفعل ولا جهات غير متناهية بالقوة اذ يمكن

فرض حدود غير متناهية فيها واما المضامعات فان عدد ما لها من الجهات مثل عدد ما لها من الحدود والنقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد بالجهة او مثل عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات مثلا المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض الاطراف بان يجعل جهة وجانبها اولى من الباقي واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لاجهة غيرها في الشهور منها ما لا يتبدل اما التي يتبدل فان كان اليمين عبارة عن اقوال الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الآن ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا او بالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانتقل القدام خلف قداما بحسب ذلك الفرض واما القوق والسفل فقد يكون المراد منهما امر ا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما امر لا يتبدل بالفرض اما الاول فاذا عنيما بالقوق ما يلي رأس الانسان وبالسفل ما يلي قدمه فهذا يكون امر ا متبدلا بالفرض الا ترى انه لو قام شخصان على محيط

وتشكلا وتركيها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم او ينتمى الى هتين انتاء اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وغير ذلك) الاجسام العنصرية قد يتخلو عن الكيفيات البصرة والشموعة والشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الخواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فان كل واحدة من هذه الخواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تتخلو عن المموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يتخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يتخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا تتخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والبقية اما ان تتخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتمى عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات باويل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية ويتفعل بعضها عن بعض فتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لا يمكن فيها ذلك هو الفلكيات * ثنيه * (فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجود هو الارض) اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وبعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقصات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاختبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصره يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء

خط الاستواء بحيث يكون البعد * ١٤ * بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي رأس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفل الاخر واما الثاني فاذا عنيما بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي يلي الماء سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لا يمكن ان يتبدل

بالفرض فقد عرفت الجهات التي لا يتبدل بالفرض والجهات التي يتبدل بالفرض وهي مثل الجسمين
والشمس فيما يلينا واما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد منه ان الحكماء يجعلون الجانب الشرقي من الفلك
يمينه والجانب الغربي شماله تشبيهاً بالانسان فان اليمين في الانسان * ١٠٦ * لما كان هو الجانب الذي

يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب
الشرقي من الفلك كذلك سموه يمينا
ومقابله شمالا واما قوله ثم من المحال
ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء
متشابه الى آخره فاعلم ان المقصود
من هذا الفصل بيان ان الجهات
التي لا يتحدد الا بالمحيط والمركز وبانه
ان يقول الجهة حد وطرف وذلك
الحد يستحيل ان يحصل في خلاء
او ملاء متشابه اما اولاً فلان الخلاء
وكذلك الملاء المتشابه يمكن ان يفرض
فيها حدود غير متناهية واما الجهات
الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا
الفوق والسفل واما ثانياً فلان الحدود
المفترضة في الخلاء او الملاء المتشابهين
يكون متشابهة وكلامنا في الجهات
المختلفة واما ثالثاً فلان حصول
تلك الحد ودليكون تابعا للوهم
والفرض وما كان كذلك فانه يختلف
 باختلاف الفرض وكلامنا في الجهات
التي لا تختلف باختلاف الفرض فاذا
اخلا والملاء المتشابهان لا يحصل
فيه طرف معين الا المحدد وذلك
المحدد يجب ان يكون جسميا وجسمانيا
فان ما لا يكون كذلك يكون نسبه
الى كل واحد من المحدود الممكنة
الحصول نسبة واحدة فليس
بان يصير لاجله بعض الحدود فوق
والاخر سفل اولى من العكس ثم ذلك
الجسم اما يكون واحدا او اكثر من

والشديد الانعقاد هو الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل
واحد من هذه الاجسام لا يتخلو عن كفتين احديهما فعلية والاخرى
انفعالية وبيان الحصر باتساق الكيفيات الاربع اليها بحسب الاز
دواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات
لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به
الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة
والاحكام التي لا تدفع لاعلى التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بما يشبهه فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعلية في الجسمين
الذين هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعالية في
في الباقيتين اظهر ميربئتها باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدء بالنار
ففيه بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لاصورة
تقوم بجوهرها الذي لا يختلف وأشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك
الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل على مساواة
طرفيها ليعلم ان هذا القول مير للنار عما سواها ومعرف لما هيتهما وكذلك
في البلة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجود لوقوع
التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال
الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لافي الهواء والارض لان
من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب
ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فزال ذلك
الاشتباه ولم يحتاج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم
الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على
الاخص اولى قال وهذه الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض
المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها لا تكون في غاية الحرارة
ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع
حاصلة له ثمة فالمسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم
كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء
لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام
والنصافه بالاعضاء اشد كما ان النار اشد من الجحاس المذاب مع ان
الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالماء هو البلة لا غيره ان

واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن ان يتغير نسبه الاحد واحد وهو * كان *
القرب منه واما البعد عنه فانه لا يتحدد بحد معين فاذا الجسم الواحد لا يحد به الا جهة واحدة وذلك
باطل اما اولاً فلان كل خط مستقيم يفرض فان له جهتين لمساكن من وجوب تنافيه واما ثانياً فلان الجهات

التي في الطبع اعنى الجهات التي لا تبديل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفلى واما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو واما ان يكون احدهما محيطا بالاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيا في تحديد * ١٠٧ * الجانين لانه يتحدد بالمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد منه

سواء كان داخله او خارجه خلاه او ملاء فحينئذ لا يكون للجسم الموجود في داخله تأثير في الحديد واما الثاني وهو ان يقع المحدد بجسمين متباينين اى لا يكون احدهما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان محدودا الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع احدهما في جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه باولى من ان يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر الا بخاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفترضة في الخلاء او الملاء المتشابهين متساوية في المساهية ولا كذلك الجسم الذي حصل فيه والاصلت تلك الخاصية في جانب آخر لو حصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الاخر واذ كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذا حصل تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كاللحام في الاول ثبت بما ذكرنا ان الجهات لا يتحدد الا بجسم واحد وينبأ ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لا يتحدد به الاجهة واحدة

كان هو سهولة التشكل فالمائع هو اثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن اطف وارقي قواما وليس سهولة التشكل الارقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار واربدها هو الماء واشدها ميعا تا هو الهواء ولم ينزعه في ذلك من نازعه الالقياس او استدلال وذلك باب اخر عرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله (والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهى ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويوسه النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذا كان البساع في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يشبه به اذا سخن وتلطف اى تخلخل وتشبه به بخره وتضاعفه في حيرة لا تكونه هو لان ذلك لا يكون تشبها وبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضى الخفة واللطافة والبرودة تقتضى الثقل والكثافة للتجربة فاهوا سخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو سخن قوله (والارض اذا خلت وطباعها ولم تسخن بعله بردت) اقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهري والعلامة المسخنة هى اشعة العلويات ثم المسخنة السفلية كالرياح الحارة وغيرها قوله (واذا خردت النار وفارقتها سخنوتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقدفها السحاب الصاعق) اقول يريد اثبات يوسه النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تولد من اجسام نارية فارقتها سخنوتها وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصاعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو التحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو التحلل الرطب

وهى القرب منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد بين متقاربين وذلك هو المطلوب * المسئلة الثانية * في ان الجسم المحدد للجهات لا تصح عليهما الحركة المستقيمة وفيها فصل (كل جسم من شئانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويباوده يكون موضعه الطبيعي متحدد بالجهة

له لايه بل له لانه قد يفارق موضعه الطبيعي يرجع اليه وهو في الحالين ذوجهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا العلية او على ضرب آخر * التفسير * المقصود * ١٠٨ * من هذا الفصل بيان ان كل

جسم صحت الحركة المستقيمة عليه فانه لا يكون محدد للجهات لانه اذا انتقل الى جهة فانتقاله اليها اما ان يكون طبيعيا او قسريا فان كان طبيعيا كانت الجهة المنقل اليها غنية في وجودها او ملائمتها لذلك الجسم عنه لانها كانت موجودة قبل حصول هذا الجسم فيها وملائمة له وان كان قسريا كان الجهة المنقل اليها غنية في وجودها وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى جميع الاحوال لا يكون الجسم المنقل علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم يصح عليه ان يفارق مكانه او حيزه فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك الجسم الذي هو علة تحدد جهة الجسم المستقيم الحركة متقدما على تلك الجهة لان العلة متقدمة على المعلول وتلك الجهة اما ان يكون وجودها قبل وجود ذلك الجسم المفارق او معه فان كان الاول كان محدد الجهة متقدما على الجهة التي هي متقدمة على الجسم المفارق والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم المحدد متقدم في الوجود على الذي يصح عليها الحركة المستقيمة وان كان الثاني كان المحدد متقدما على الجهة التي هي مع الجسم المستقيم الحركة والمتقدم على المع متقدم على مامر تقريره في المخطا الاول في بيان

وهو اجزاء ارضية صغار التثبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والحاس تارة والجر تارة فلو كانت مادتها النارية اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله (فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء) اقول لما بين كيفيات هذه الاجسام اتيج منها تبين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد واختلاف الآثار يدل على تبين مصادرهما ثم ارشد الى تأكيدها بحجة اخرى فاستند اقتضاءها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على مامر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون سنة لكن الشيخ اقتصر منها على ثثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهرا وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله (وذلك في الاطراف اظهر) اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان الماوق مع ذلك ينتقص بجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر * تنبيه * (من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه بجما تحتته فعلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والفسري يكون بااضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر) قول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشبهة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تبين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من التحمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنتها الكليةا بالطبع بل بالقسرا مما يجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب

ان الصورة ليست علة للهوى فالجسم المحدد تقدم على الجسم المفارق وليس * ابطال * المراد من هذا التقدم التقديم الزماني والالزم الخلا وهو محال بل التقدم العلية او بضرب اخر وهو التقدم بالطبع لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم اصلا فان قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون

مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها فالحق من هذين الوجهين فنقول الالقي بما ذكره في النمط السادس
من هذا الكتاب في بيان ان الفلك الحاوي لا يكون علة للمحوى ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير
متقدمة عليها والالزامان * ١٠٩ * يكون الخلا يمكن لذاته متممات لغيره لا عدم الخلا ووجود الاجسام المادية

معافلو كان وجود الاجسام متأخرا
عن وجود الجهات لكان عدم الخلا
متأخرا ايضا عن وجود الجهات
لكن المتأخر عن الشيء ممكن مع ذلك
الشيء فاذا عدم الخلا يمكن لا واجب
فاذا الخلا يمكن بذاته متمم بغيره
هذا محال * المسئلة الثالثة *

(في بيان ان المحدد هو الفلك الاعظم
او غيره وهو فصل واحد * تذييل *

(فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات
اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع
يكون فيه وان كان له وضع بالقياس
الى غيره وان كان ليس محيطا على
الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه
واعلم لا يكون المحدد الاول الا القسم
الاول فان كان للقسم الثاني وجود
فيحدد بالاول موضعه ويحدد فيه
موضع الثاني ووضعه ثم يحدد به
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
ويكون الاول انما يخلق به ان يكون
متقدما في رتبة الابداع ويكون
متشابه نسبة وضع ما يفرض له
اجزاء فيكون مستديرا * التفسير *

لما بين ان المحدد لا يصح عليه الحركة
المستقيمة رتب وفرع عليه مسئلة
وهي انه متمم ان يكون ذا وضع وان
كان يجب ان يكون ذا وضع وان كان
ذا موضع لكنه يكون متمم الانتقال
عن موضعه اما انه ليس بذى موضع
لان الموضع لفظ يرادف المكان والمكان

ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير
تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى
طبعيا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير
من اجزاء العنصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما تتحرك
بالطبع لا بالقسر والشئ خص بانه بان الطاق في من العنصر ليس
طفوه لضغط مائحه اياه بجمعا تحتها مقللا اياه لان قوما ذهبوا الى ان
العناصر كلها طابطة لمركز العالم لكن لا ثقل يسبق الاخف فيضغطه
ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن
ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء
اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر * تنبيه * (قد يرد
الاناء بالجمد فتركبه ندى من الهواء كلما لتقطعة مد الى اى حد شئت
ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو اللطف
واقبل للرشح فهو اذن هواء استحصال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل
الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع
اخر ولا انعقد من بخار متصدد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم
يصحى ثم يعود) اقول يريد اثبات الكون والفساد في العنصر
والاستدلال به على اشتراكها في الهبولى فنقول تغيرات الاجسام
بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن
وتسمى فسادا او كونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد
وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد
احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن
ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية
كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة
في الثلاثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين
لاعلى سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الابدع تكونها
اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الابدع تكونها ماء وحيث لا يكون
ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكوينين يتقدمانه والعناصر المتجاورة
تقع بينهما ثلاثة ازد واجات احدها بين النار والهواء والثاني بين
الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشمل كل ازدواج على نوعين

هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فالجسم الذي لا يحيط به جسم اخر
وجب ان لا يكون له موضع وامانه ذو وضع بالقياس الى غيره فلان اذا كنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشتراك على معان
كثيرة لكن المراد هاهنا الوضع الذي هو احد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة

بعض أجزاء ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة بحمله الجالس لاشي من اجزائه ولكن هذه الصفة انما يحصل للجالس بسبب الامرين المذكورين احدهما النسبة التي لبعض اجزاء الجالس الى **﴿ ١١٠ ﴾** بعض وثانيهما بسبب نسبة

تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التي لبعض اجزاء الجالس او يقيث وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل رأسه الى اسفل وهو بعد على هيئة من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حيث ان النسبة التي بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت ان افلاك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعاً بالقياس الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلكاله موضع ومكان مثل احد الافلاك التي في جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الموضع فلان المقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه اما الرضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وباليقاس الى ما هو في حشوه وهو الجسم الذي في حشوه واما قوله واعلمه لا يكون المحدد الاول وان كان الاول عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم ان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان تحدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاول عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذي يمكن ان يقول عليه في بيان ان المحدد للجهات هو الفلك الاول

متما كسين من الكون والفساد فان انواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسا هما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدء بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهور بالكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقال صفتها بسبب ذلك ظاهر فان قبل البخار يشتمل على اجزاء مائة قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلهذه هذه النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبت نوع واحد من النوعين المتما كسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد وأشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة الاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلاثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تحييته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاول واما تناقصها فيكون حصوله في كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمته حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن

ان يقول انما لو قد رنا وجوده من غير ان يحصل في حشوه سائر الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب والبعيد منه فاذا كان هو وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تأثير في ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا الكلام بما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود

على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول علنان مستقلان بالعلية فاذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب
استناد المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم
على الفلك المحيط به في الوجود * ١١١ * والالزام كون الحلا ممكنا في ذاته ممثلا لغيره واذا لم يكن

للحاوي تقدم بالوجود على الفلك
الحاوي لم يصح الجزم باستناد هذا
التحدد الى الحاوي لانه متى اجتمع
على المعلول الواحد علل مستقلة
فلم يكن بعضها اقدم من البعض لم
يصح الجزم باستناده الى البعض
دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة
على ان الفلك الحاوي على الاطلاق
متقدم بالوجود على غيره واكنه
لا يمكن ان يكون علة لتحدد
جهات الاجسام المستقيمة الحركة
وذلك لان الجرم المصاحب للفلك
الذي هو اجزاء الافلاك من الجانب
الذي يليها وليكن ذلك هو النار
المصاحبة للقمر فلك القمر اما ان يكون
مطلقا بها مقرر بالفلك الاعظم
او مقرر فلك القمر والاول باطل والا
لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها
الطبيعي فيكون قسرا دائما وهو
خلاف المشهور وان كان الثاني فقمر
فلك القمر لا يتحدد بالافلاك القمر
فاذا كون علة لجهات الاجسام
الحقيقية فلك القمر لكن المشهور
لكنتي الجهتين شيئا واحدا فاذا حدد
جهات الاجسام المستقيمة كلها هو
الفلك الاخر لا الفلك المحيط الاعظم
فهذا ما يمكن ان يقال في بيان ان
محدد الجهات ليس هو الفلك المحيط
واما الذي يمكن ان يقال في بيان
ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان

من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لا تاري حدوث
النسبة مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء
ما حدث عاياه ويكون الاناء على حالة من التبرد وأشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما اقطنته مدالي اي حدثت وقيل على ذلك ان كانت برودة
الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك
الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حيثئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا
ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذا ليس كذلك فعل انه حدث من اجزاء
مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات
الغريبة سريريا وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئا فاذا الخ عليه القوة
المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد
الاولى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء
المذكور اشد تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة
يحيله الهواء المطيف به ظاهرا عن برودته الشديدة سريريا فلا يفسد
الهواء مادام على سطح الاناء ماء اما اذا تنحى منه واتصل الهواء بالسطح
طاد الى افساده والثاني وهوان يقال الندي يترشح مما في داخل الاناء
وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندي قد يوجد من غير ان يكون فيه
ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلم بعد والثاني ان ذلك يقتضي
ان لا يوجد الندي الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد
الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع وأشار
الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل
قوله على انه لم يمنع وجود الندي عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه
من الرشح فان هذه الصيغة نفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان
حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان
الحار اللطيف واقل للرشح لرفقة قوامه وليس كذلك وأشار الى ذلك
ايضا بقوله ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو اللطيف واقل للرشح ولما
ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحصال ماء
والاستشهاد الثاني بالسحاب المتواد في قتل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد
بخار ضئيل اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولد

الفلك الاعظم لكونه اعظم واغوى من غيره وانه يحرك غيره ولا يحركه غيره وجب استناد هذا التحديد
اليه واعلم انه لو لا الشك الثاني والا لكان هذا الكلام يقتضي ان يكون استناد هذا التحديد الى الفلك الاول
اولى من استناده الى غيره ولا جله قال الشيخ ولعله لا يكون المحرر الاول الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون

الشك الثاني اقوى من هذا فلا جرم لم نتحكم نحن بتلك الاولية ايضا واما قوله فان كان لا قسم الثاني وجوده فيحدد بالاول موضع وضعه ويحدد به موضع الثاني ووضعته ثم يحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان الحق هو ان يحدد الجهات غير الفلك الاعظم * ١١٢ * فحينئذ يكون الفلك الاعظم

علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولو صنع وفلك الثوابت يكون علة مثلا لموضع فلك زحل ولو صنعته وهكذا اكل فلك فانه يكون علة لموضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولو صنعته الى ان ينتهي الى الفلك الذي يكون علة لتحديد الجهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يحدد فوضعه وموضعه بالفلك المحيط به واما قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم ان تفسيره انما يظهر بعد عدد اقسام التقدم وهي خمسة احدها بالعلية كتقدم المضي على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالمرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الاصل مبدأ وبالعكس اذا جعل النوع مبدأ او في امر محسوس كتقدم الامام على المؤمن وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة اسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتحديد جهاتها لم يكن له تقدم عليها بالعلية ولا بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبة اي انك اذا نزلت عن المبدء الاول الى المخلوقات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر لما سيأتي في النقط السادس

مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحوفي قلل الجبال فيضرب الصر هواها الى قوله ثم يعود ويريد بالصرا البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بمجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الانا للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجديدة اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تحرق الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء البرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لاننا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شرط ينبغي ان تكون ولان المسامع اياها عن ذلك اي شيء هو وان لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا انتقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة مابل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فمما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بتقديم ذلك اما فقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما قوله (وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار) لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشغل بالثاني وهوين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضحل في الهواء على ما يشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفخات من غير نار ويكون ذلك بالخارج النفخ على الكبر وسد الطرق التي تدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك قوله (وقد تحمل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك اصحاب الجبل كما قد يجمد مياه جارئة تشرب بحجارة صلبة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض قلها هيولى مشتركة) وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبداً بصيرورة الارض ماء قتال وقد تحمل

من ان الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوى اصلا لكننا ربما يثبت هناك انه لا مناقضة بين * الاجساد * هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا فاعلم ان المراد منه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان اجزاء المفترضة فيه لو كان ابعدا عن المركز من بعض لكان اختصاص جزء

عن المركز واختصاص جزء به آخر عنه لا بد وان يكون لان ذلك الحيز قد كان متحددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ما تقرر في التفصيل الاول من هذا النمط فلا يكون هو محدد الجهات هذا خلف فاذا اجزاء المفترضة يكون متشابهة النسبة ﴿ ١١٣ ﴾ الى المركز ولا معنى للمستدبر الا ذلك فاذا المحدد الاول مستدبر وهو

المطلوب ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ في شرح امور يعنى الاجسام كلها وهي سبعة فصول * تنبيه * (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع والطبيعة الواحدة يقتضى من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لا يقتضى الا شيئا واحدا غير مختلف) * التفسير * الكلام في هذا الفصل يستدعى تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال في محل يصدر عنه اثر في ذلك المحل فذلك الحال اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه او لا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد او لا على ترتيب واحد فحصل ههنا اربعة اقسام الاول ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لامع شعور وهو الطبيعة والثاني ما يصدر عنه الاثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع ما يصدر عنه الاثر لا على ترتيب واحد لامع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والتقدمون ذكروا في تعريفها انه المبدأ الاول لحركة ما

الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب الاسرار ويرون ذلك بتصويرها املاحا اما بالاحراق او بالسخن مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحسا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذاتية بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارئة تشرب بحجارة صلبة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد بحرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهها ولم يستأنف قولاه بل وصله بالحكم الاول لانها من ازدواج واحد ثم اتبع المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان تتحول بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنسه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره ففحتمل ان تكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحالة اليهها العنصر مع زوال السبب المقتضى اياها يدل على حدوث صورة تستحفظها * اشارة وتنبيه * (هذه هي اصول الكون والفساد في صلتها هذا وهي الاركان الاول وبالجرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالتسار وثقل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقل ليس بمطلق كالماء) اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقصات تتركب المركبات منها وعناصر تحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرقا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا افضل حال امكنتها في النضد والترتيب

هي فيه وسكونه بالذات ﴿ ١٥ ﴾ لا بالعرض اما حقيقة المبدأ فظاهرة واحتزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدء لافعال التغذية والتنمية والنو ليد ولسائر الاحوال الحيوانية ولكنها ليست مبدءا اوليا لهذه الافعال بل مبدءا بعدا فالتن في الطبيعة ليست مبدءا قريبا للتحريك بل بواسطة الميل اجابوا عنه بان الميل ليس مؤثرا في الحركة

بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الابل او بواسطة واحترزنا بقولنا حركة ما هي فيه عن القاسم فانه يحرك لكنه
غير وجود في التحرك ولا نفي بكونها ابد الحركة ما هي واسكونه انها ابد الامر من معارف ذلك محال بل نفي انها يقتضي
الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم * ١١٤ * ويقتضي السكون عند شرط

آخر مخصوص وهو حصول حالة ملائمة واما قولنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانها انما يتحرك من حيث انه جسم لامن حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم متحرك بالعرض واعلم انا لو لم تعبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المتعلق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل الثقل الان المراد بها ههنا مبدأ التعبير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا حتى لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فاذا عرفت ذلك فانرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع فاعلم انه ليس المراد منه ان لا يكون للجسم البسيط قوى وطبايع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط به غيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية واما الطبايع فلانا لو قدرنا ان يكون للنار طبيعته تقتضي كونها حارة وطبيعتها اخرى تقتضي كونها بايسة وطبيعتها اخرى تقتضي كونها خفيفة فان

و بين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في طائنا هذا اشارة الى طام الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان لبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالجرى ان تتم به اعادة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك بنفس جهة فوق كالنار اشارة الى انحصار وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما هي وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن الترتيب واجب واما الفرق بين المطلق والدي ليس بمطلق منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقل المطلق ما يقا له في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسر بالطفوء فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تلك الحركتان المتضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسل في النار ويطفو على الماء والشيء الذي اذا قيس الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به في هذا الاعتبار يشترك النار لكنه يختلف عنه وبالاختبار الاول لا يريد من المحيط ما يريد النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان

على هذا التقدير يكون في النار طبائع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانها لا تقتضي مساواتها *
خروج النار عن البساطة فانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا للساير اجزاؤها ولكنها في جميع تلك القوى والطبايع كانت بسيطة بل المراد منه ان الجسم البسيط هو الذي لا يكون من كبا غير اجزاء يكون طبيعة كل واحد

منها مخالفة لطبيعة الآخر واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ما هو اعم منها وهو الطبع حتى تندرج
الاجسام الفلكية في ذلك التعريف واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد
للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم انه * ١١٥ * ليس المراد منه ان الطبيعة لا تقتضي الاثرا واحدا اما اولافلان

ذلك مما لا حاجة اليه ههنا واما
ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة
مقتضية الامكنة والاشكال وسائر
الامور التي لا بد للجسم من لزومها مثل
المقادير وسائر الاشكال والاوزان
مع ان الحق ان البسيط ليس له
الطبيعة واحدة بل المراد ان
الطبيعة سواء افادت اثرا واحدا
او اكثر من واحد افانها لا يوجب ذلك
الاثر في وقت دون وقت وفي محل
دون محل بل في جميع الاوقات
والمحال في وتيرة واحدة لانا بينان
الطبيعة هي القوة التي يصدر عنها
الاثر في محلها على ترتيب واحد من
غير ان يكون اها بذلك الصدور
شعور فاذا كان المراد من الطبيعة
ذلك فالمراد بذلك لم يكن طبيعة
واما قوله فالجسم الذي لا يقتضي
الاشياء غير مختلف فاعلم انه انما اورد
هذه القضية على ان يكون لازمة
عما قبلها والذي قبلها هو ان
البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة لا يصدر عنها الاثر على
ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضي
الا ان يكون الفعل الطبيعي للاجسام
البسيطة غير مختلف ولا يقتضي
ان يكون كل فعل للجسم البسيط
فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون
للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها
الافعال لا على ترتيب واحد لكنه
لما كان الحق هو ان البسيط يقتضي
ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط

مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه
جسمان بسيطان قوله (وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا
وجدتها متنسبة بحسب اقلية الى واحد من هذه التي عددناها) اقول
هذا بيان انها التي تتحل اليها المركبات وتتركب منها واثار فيه الى
الاستقراء وتنبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه
تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل
الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر
الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقصات المركبات لا غير
بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس
والتثليل بان الحجر اذا وضعتنا يدنا تحته احسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر
جزء مفصول من كل الارض فالليل فيه موجود بالفعل والهوا متصل
بكله فالليل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت
الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستيعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية
في بدن الانسان مع كونه مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى
لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس يبعد على ما سياتي وانكاره وجود
النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثر الا بالفسر لا قاصر هناك
ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاستحان
الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول
النارية اقوى * تنبيه * (هذه الخلق منها ما يخلق بامر جنة يقع فيها على نسب
مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان
اجناسها وانواعها) اقول يريد بيان كيفية تواد المركبات من هذه
الاصول الاربعة والمركبات ثلاثة ذوصورة لا نفس له ويسمى معدنيا
وذوصورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لاحس ولا حركة
ازادية له ويسمى نباتا وذوصورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
وحساسة ومحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كالات
اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء
يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض
لنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني

الفلكي لا يصدر عن قوته فعل الاعلى ترتيب واحد لا جرم صحيح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الاثر غير مختلف وان كان
ذلك صحيحا في قوة العقل * اشارة * (انك تعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من
وضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدأ استجاب ذلك والبسيط مكان واحد يقتضي طباعه والمركب ما يقتضي الغالب

فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او بما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المحاذيات فكل جسم له مكان واحد ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة) * التفسير * انه لما عرف البسيط بانه الذي طبيعته واحدة وذكر * ١١٦ * ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي

الامر اغير مختلف اراد في هذا الفصل ان يدل على اثبات الطبيعة وان يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لا يقتضي الامرا غير مختلف اما البحث الاول فالدليل عليه ان الجسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعني انه لا بد وان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر لكان لذلك الاخر نسبة بالقرب او البعد ولا بد له من شكل معين اذا لا بد وان يكون له حد واحد كما لا ترة او حدود كثيرة كافي المخروط او المكعب واذا ثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون جسميته اولما يحل في جسميته اولما يكون محلا لجسميته اولما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والكلام على هذه الاقسام ما مضى في النمط الاول في اثبات الصور النوعية والشكوك ههنا هي التي ذكرناها هناك ولا بأس بان نعيد الشك الذي وعدنا هناك ان فيه زيادة بحث وهو الذي ذكرناه لو كان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لا بد وان تكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب

ما يصدر من النباتي ويصدر من النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا يحصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدء المفارق فانه كما سنبين موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطوانات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهائية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لاحتمال تلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطوانات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامرجة اشارة الى اختلاف العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسطوانات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خاق مختلفة اشارة الى ان الاسطوانات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدءها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكليات والمراد ههنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامرجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامرجة الصنفية والصنفي على الامرجة الشخصية وهذه الامرجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطوانات الى بعض في المقادير قوله (ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها يبعث كفياته المحسوسة وربما تبدلت

ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتتمام تقريره قد مضى هناك قلن قالوا الفرق بين * الكيفية * الامر بين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها يرجع الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة يقتضي الحصول في اسفل حتى انا لارمينا الى فوق اعادتها تلك القوة الى اسفل واما اذا قدرنا زوال تلك القوة بمنزل فبعد زوال ذلك المنزل

لا تعود تلك القوة فعلمنا ان الحصول المدرة في السفلى مبدأ وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولا فهذه
الحجة مغايرة للتي ذكرتموها واما ثانيا فلان ثابت بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفلى لان بينهما وبين
كلية الارض مشابهة في كل ❦ ١١٧ ❦ الاعراض اعني البرورة واليبوسة والكشافة والشيء يجذب

الى مثله والاصغر يجذب الى الاعظم
واعلم انما ابطلنا هذه المقالة
استقام مذهب الشيخ والدليل
على فسادها ان انفعال الاصغر
اعظم من انفعال الاعظم فيجذب
كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم
من جذبها للحجارة العظيمة
ولو كان عود المدرة يجذب كلية
الارض اياها لوجب ان يكون
الحجارة كلما كان اصغر كان اسرع
نزولا وفسادا الى يدل على فساد
المقدم ولقنا ثل ان يقول الفلك
عندكم لا يقتضي وضعا معيناً بل
الاضلاع باسرها بالتسمية اليه
على السواء مع انه يستحيل خلوه
عن مطلق الوضع واذا كان
كذلك فلم لا يجوز ان يقال انه وان
استحال خلو الجسم عن الوضع
والشكل لكنه لا يجب لشيء من
الاجسام شيء من الاحياء ز
والاشكال المعينة وحيث يبطل
ما ذكرناه واما البحث الثاني عن
الاحكام التي يتفرع على قوانينها
الطبيعة الواحدة لا يقتضي الاثار غير
مختلف فهي كثيرة الا ان المذكور
منها ههنا ثلاثة الاول ان مكان
البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة
عليه وان الذي يقال لو كان له مكانان
طبيعيان لكان اذا حصل في احد
هما وجب ان يستقر فيه لانه حصل

الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يمتد
عليه الجمود والميعان وما يشبهه محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبثقة عنها بالخلاف وتلك
الصور مقومات للهوى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة
ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض اقول يريد بيان ان يفرق
بين الصور التي هي الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات
الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامر جهة من الكمالات الثانية الصادرة
عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اى صورة
نوعية يصير ذلك الواحد بها هو على ما بين في الخط الاول منها تبث
كيفية المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلاث حجج اثنان ولى الحجة
الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان
وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وما يشبهه محفوظة وهي صورته النوعية
فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح النار
لا تبقى نادرا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان
والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا غير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البسطة
لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية
يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كلياً شاملاً للجميع في جميع الاحوال الحجة
الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها
ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبثقة عنها بالخلاف وذلك لان
انسانا لا يكون اشدد انسانية من اخر وجاز ان يكون اشدد حرارة من اخر
قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر
المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة
بل بطلانها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لا يمكن الاشتداد في ذاته
بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر
المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن
الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدي المقدمتين وان لم يصح
فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد

في مكانه الطبيعي وان لا يستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال فهو معارض بجزء
العنصر الواحد فان جميع اجزاء حيز كليته طبيعي له ولا يلزم ما ذكرتموه وكذلك ههنا الثاني مكان المركب
واحد لانه ان كان احد اجزائه غالباً على سائر الاجزاء كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه

تخزن أين يشتركان في اقتضاء مكان واحد كان مكان المركب ذلك المكان مثل ما اذا تركب الجسم عن اجزاء
متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان في اقتضاء السفل فكان مكان المركب ذلك
وهذا هو المعنى بغلبة المكان وان لم يغلب شيء من ذلك * ١١٨ * كانت نسبة جميع الاجزاء

والمجازيات اليه واحدة على السواء فلم
يكن انتقاله الى بعضها اولى من
البعض فاما ان ينتقل الى الكل وهو
محال اولا ينتقل الى شيء منها بل يتق
حيث حصل وهو المطلوب فظهر
ان مكان المركب كيف كان واحد
الثالث ان شكل البسيط كرى والا
حصل عن القوة الواحدة في المادة
الواحدة افعال مختلفة فان المضاع
يكون جانب منه خطا وآخر سطحا
وآخر نقطة ولما كان ذلك محالا
ثبت ان شكل البسيط هو الكرى
واقابل ان يقول ما ذكرتموه تشك
بأمور ثلاثة او اربعة ان مقام الفلك
الخارج المركز مختلف الثخن فذلك
الاختلاف اما ان يكون قسريا او
طبيعيا والاول باطل اما اولافلان
الفلك الخارج المركز وانتمم اما ان
يكونا معا في درجة الوجود اولا
يكونا معا فان كانا معا لم يكن تأثيرا
فرض مقسورا مما فرض قاسرا
اولى من تأثير ما فرض قاسرا عما
فرض مقسورا وان لم يكونا معا
في درجة الوجود لزم امكان الخلا
على ما قرره الشيخ حيث بين انه
لا يجوز ان يكون الحاوي على المحتوي
واما ثانيا فلان جهور الفلاس قد
اتفقوا على انه ليس شيء من الاحوال
الفلكية بقسرية ولو جوزنا ذلك لما
امكننا القطع بانه لا يعرض للشمس

الثابت الى حال فيه غير قاري بتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما
الى ما يوجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آئين يحيطان بذلك الان وينجد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك
المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فلا تأخذ
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل
هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات
واما الحال الذي تبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور
فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو
في الحالتين ولا امتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين
كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاولين تشتمل على الفرق
بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور
مقومات للهول على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة
ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله (وايضاً فان
حركتها بالطبع وسكونها بها بالطبع منبثقة عن تلك القوى الطبيعية
الخفية) اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدء اول للحركات
والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة
والضعيفة التي تكون للاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات
منبثقة عن الصور النوعية فبها ههنا على ان الصور النوعية هي
الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات
طبايع وباعتبار كونها مقومات للهول صور وباعتبار كونها مبادئ
التغيرات في غيرها قوى قوله (واذا امتزجت لم تفسد قواها والا
فلا مزاج) اقول قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا
مذهباً غريباً وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض نادى
ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورة الخاصة
وليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة
فهم من جعل تلك الصورة امرًا متوسطاً بين صورها ومنهم من
جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة
الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما

في يوم من الدهر ما يكو رها ولا لكواكب ما يستنثرها فثبت ان الثخن الذي للمعتم طبعي له * وكون *
فيكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز مثله ايضا في الشكل وثانيها وهو ان الفلك
المكوكب له طبيعة واحدة ثم ان النقرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب فالطبيعة

التي لها فعلت فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسرا باطلنا بما مر في الاول وثالثها ان جهوز
 القلاسة والاطباء زعموا ان المبدء لا شكل الاضواء ترتيبها هي القوة المصورة مع ان هذه القوة لا شعورها لها فهذه القوة
 اما ان تكون بسيطة او مركبة * ١١٩ * فان كانت بسيطة فعملها اما ان يكون جسمها بسيطا ولا يكون فان كان

محلها جسمها بسيطا وهي ايضا
 بسيطة ووجب ان يجعل محلها كرة
 فيلزم ان يكون الحيوان مشكلا
 بشكل كرة واحدة او بشكل كرات
 ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف
 الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما
 ان قيل انها بسيطة ومحلها غير
 بسيط بل مركب فلا شك ان كل
 مركب ففيه بسيط والحال في كل واحد
 من تلك الاجزاء البسيطة من تلك
 القوة غير الحال منها في جزء الاخر
 فينبغي ان يقتضي ما قام من تلك القوة
 بكل بسيط ان يصير ذلك البسيط
 ككرة فيعود الالزام من وجوب
 كون الحيوان على شكل كرات
 ملتصقة واما ان قيل القوة المصورة
 مركبة من قوى كثيرة فلا يخاو
 اما ان يكون محل كل واحد من بسا
 يطها هو عين محل الباقي واما ان يكون
 محل كل واحد من تلك البسايط غير
 محل الباقي والاول لا يخلو واما ان
 يكون اجتماع تلك القوى في المحل
 الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل بشكل
 الكرة او لا يكون فان كان مانعا
 لم يمكن انقطع على ان شكل البسيط
 هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى
 يمنع اجتماعها من حصول الشكل
 لشكل الكرة وان لم يكن مانعا من
 ذلك ماد ذكرنا من انه يجب ان
 يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة

وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء المتزجات باعيانها قوله (بل
 استعملت في كيفياتها المتضادة المنبثقة عن قواها متفاعلة فيها حتى
 تنكس كيفية متوسطة توسطها في حد ما متشابه في اجزائها وهي
 المزاج) يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت او تفاعلت فلا
 يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ان يفعل عن ذلك
 الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا
 عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غلبه وان حصل
 معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن
 يفعل كل واحد منها بصورة وينفعل في كيفية ولا يمكن بالعكس لان
 الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ
 المعلولات تابعة لعللها ولا يعكس بل انما تنكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك
 استحصال العناصر في الكيفيات المتضادة المنبثقة عن تلك الصور حتى تحصل
 بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالياس
 الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية
 فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استعملت في كيفياتها اشارة
 الى حركة الاسطقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل
 بل تبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل
 الشارح لو حل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غابة
 الخلاف لما كان هذا الحد متساويا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقصات
 ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل
 على المتخالف فقط حتى يتنا واهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة
 تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تنكس كيفية
 متوسطة توسطها ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة
 اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على
 نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما
 بل توسطها ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة
 في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتشابه بين الاطراف وذلك
 الحد يكون متشابهها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك الحد
 تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا

لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات متلاصقة واما ان قيل محل كل جزء من اجزاء
 تلك القوة غير محل الجزء الاخر فهو يعود الى ان كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحيث
 يعود الالزام ثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة يقتضي ان يكون شكل محلها

كرة وانزج الى شرح المتن اما قواه الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد
من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم
قوة يقتضي له موضعا معينا في اللفظ احترازات احدها انه قال * ١٢٠ * اذا خلى وطباعه ولم يقل اذا خلى

وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام
اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية
كانت او عنصرية والاجسام الفلكية
وان لم يكن لها طبيعة لكن لها
طباع والفرق بين الطبيعة والطبع
مشهور وذلك ان الطبيعة تكون
مبدأ الحركة ما هي فيه من غير شعور
والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء
كان له شعور او لم يكن فكان الطبع
اعم من الطبيعة ولما كان الامر
كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع
الاجسام لا جرم ذكر الطباع ولم
يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة
التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور
طامة وثابتها انه قال ولم يعرض له من
خارج تاثير غريب اراد بهذا ابطال
ما يقوله المتكلمون من ان اختصاص
الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل
المختار يخص كل واحد منها بحيز
معين فان تخصيص المختار ذلك
الجسم بذلك الحيز اما ان يكون
مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك
الحيز اولا مع هذا الاستحقاق
فان كان الاول فقد حصل المطلوب
وان كان الثاني كان ذلك التخصيص
عارضاً بممكن الزوال لان الاتفاقيات
تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا
انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم
وجب ان يبقى الجسم لا في الحيز
وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع

بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبنى على اثبات
الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارا قول وجود المركبات
المتشابهة الاجزاء التي ليست في معين الهواء وجود الارض دليل على
وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وهما
بحث هو ان يقال انكم حكتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد
بالكيفيات الفعيلة وهما جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعة فقد
ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها
لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعيلة منفعة والجواب
انما لم نجعل الكيفيات انفسها منفعة بل المنفعة هي المادة لكن انفعالها
هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير
موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلاً هي
المبدء لحصول الحرارة في مادتها فان قدرت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزاج الماء بها
اثر هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب صورة
المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت فيها ايضا صورة الماء
في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة
والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تفعل مادة الحار
من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي
الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعة هي المادة المستحيلة في الكيفية
لا الكيفية * وهم وتنبه * (واعلم انك تقول بالاستحالة في الكيف وفي الصورة
ايضا ولم يستغن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما يظن
انه برد بزدل فشت فيه اجزاء جديفة مثلاً) اقول قد تبين مما مضى ان القول
بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما يتحصل
بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبنى على القول بالكون فان الاجزاء النارية
المخالطة للمركبات لا تهبط عن التأثير كما هي بل تتكون هناك وكان
في المتقدمين من ينكر ههنا ما كان كساغورس واصحابه القائلين بانخليط قاتم
كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة

معين لا يثبتان لكل جسم وموضعها وليس لكل جسم موضعها كما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور * لا يوجد *
لجميع الاجسام ذكر الموضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا يتوقف على بيان
ان اختصاص كل جسم بوصفه وشكله المعين ليس جسيمته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لازماً

خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التاثير الغريب عنه فلا جرم صحت هذه
النتيجة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ما كان مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول
ذلك المبدأ لكن الجسم قد يخرج * ١٢١ * عن مكانه الطبيعي وزول ايضا عنه شكله الطبيعي مع بقا طبيعته

لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر
الطبائع النوعية وانما يسمى باغالب الظاهر منها ويعرض لها عند
ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد
ما كان مغلوبا غائبا عنه لاعلى انه حدث بل على انه يبرز يمكن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غاليا وظاهرا وبارزا ثم قوم زعموا
ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا
فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهب ان
متقاربان فافهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار
تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع
كون الشيء عن لاشئ وامتناع صيرورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ
عن تقرير المزاج اشتغل بالثبته على فساد هذين المذهبين فان القول
بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير لانه اشبه بالمتكبر
فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالثبته على فساد واستبدل
على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله (فان قلت ذلك فاعتبر
حالة المحكوك والمخلخل والمختصض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة
اليه) اقول هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بتحدوث السخونة عند
الحركة السريعة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول
نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مما سعة عينة كخشبتيين يا بستين فان المحكوكه منهما
يحمى بل تحرق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل
هو الذي يجعل قوامه بالفسر رقيقا متخللا كهواء الكبر بالحساح النفخ
عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يتسخن لاحالة وذلك لان
السخونة تستلزم المخلخل فالحركة الشديدة المقتضية رقة القوام تقتضي
السخونة ايضا والمختصض هو الجسم الرطب كالماء وتحوه الذي
يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله (واعتبر حال المتسخن
في مستخصف وفي متخلخل هل يمنع الاختصاص نفوذ ما يتسخن بالفسخ وفيه
على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين
اذا سخنتا في اثنتين احدهما مستخصف اي مستحكم الجرم كالنجاس مثلا

فعلما ان الطبيعة ليست مبدأ للحصول
في ذلك الخير ولا للحصول ذلك
الشكل بل هي لذاتها طالبة
لان يحصل الجسم في ذلك المكان
وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب
عبارة عن طاب الوجوب ومعلوم
ان تلك القوة ابدائية لتخصيل
الجسم في ذلك المكان سواء كان
حاصلا فيه او لم يكن واما قوله وبالبسيط
مكان واحد فالكلام في تقريره مامر
واما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب
فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه
او ما تنفق وجوده فيه اذا تساوت
المجاذبات عنه فكل جسم له مكان
واحد فالمراد ما قدمه واما قوله ويجب
ان يكون الشكل الذي يقتضيه
البسيط مستديرا والا لا تختلف
هياته في مادة واحدة عن قوة
واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر
* تنبيه * (الجسم له في حال تحركه ميل
يتحرك به ويحس به الممانع وان لم يمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وقد
يكون من طباعه وقد يحدث فيه
من تأثيره غيره يبطل المنبعث عن
طباعه الى ان يزول فيعود
اتباعه ابطل الحرارة العرضية التي
تستحيل اليها الما للبرودة المنبثة
عن طباعه الى ان يزول وانما يكون
الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة
توحيها الباطن واذا كان الجسم

في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو * ١٦ * فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لاعتد وكما كان الميل اقوى كان انتم الجسم
عن قبول الميل القهري وكانت الحركة بالميل القهري افتروا بطلان * التفسير * ههنا البحوث البحث
الاول ان الامر ينسحب بالميل والمدافعة من الحركة والقوة المحركة اما ما يترتب بالحركة فلان الزق المنفوخ اذا حبس

تحت الماء قسرا احسن القاسر منه بالدافعة صاعدا مع ان هذه الجركة غير موجودة فالليل الصاعد غير الحركة وايضا
قاله قيل المسكن في الجو قسرا لا يكون فيه حركة ويكون المدافعة الى اسفل حاصلة واما ما عايرتها للقوة المحركة فلان القوة
الحركة سواء كانت ذات شعور او لم تكن فانها قد توجد * ١٢٢ * بدون هذه المدافعة فوجب

تغاير هما الثاني ان هذه المدافعة
قابلة للاشد والانقص وانه متى كان الميل
قويا جدا كانت ممانعته متعذرة وكانت
محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلت
ممانعتها ورعا لم يكن محسوسة
وذلك معلوم بالبداهة عند الاختيار
الثالث هذه المدافعة قد
يكون انبعاثها من طباع الجسم
وقد يكون من تأثير غيره فيه فالنبشة
من طباع الجسم قد يكون طبيعته
مثل المدافعة المحسوسة من الرق
المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يكون
نفسانية كما اذا اعتد الحيوان على
شيء ودفعه والنبشة من تأثير الغير
فهى المدافعة الموجودة في الحجر المرمى
الى فوق بالقوس وكل مدافعة فانها
توجد نحو جهة والجهات الحقيقية
على ما عرفت اثنان فالليل الطبيعي
اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة
وهى الميل الصاعد الرابع ان الجسم
اذا كان في حيزه الطبيعي لا يكون
فيه ميل بالفعل لان المدافعة تلزمها
الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم
الحاصل في حيزه الطبيعي مدافعة
لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه
وهو محال او تحركه عنه مع انه طبيعي له
وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا
اليدين تحت الحجر وجدنا منه مدافعة
مع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر
انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان
من كرتفه منطبقا على مركز العالم
الخامس اختلفوا في ان الميلين الى
جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح

والثاني متخلخل اى متخلخل في الوضع بمعنى الاشتغال على الفرج والمسامات
الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايح لوجب
ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ
فيه دون الاخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء من مصعوم
مقدوم يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو
اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يتخلف مكانه فاش يعتد به) صمام
الضرورة شدادها وقد امها ما بوضع في قها وهذا استدلال ثالث
وهو ان امتلاء الاناء المضموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع
عن التسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد
خروج شيء منه اذا لتداخل محال وليس كذلك قوله (واعبر حال
القها في الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القيمة اذا ملئت
ماء وشدراسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد
صبرورة اكثر ما ثباتا نار او تصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم
وهى من حيل المتحاربين فتحدث السخونة والتاردا خلفها مع امتناع دخول النار
فيها وخروج الماء منها بدل على الاستحالة والكون معا قوله (وانظر ما بال
الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد ثقله) وهذا استدلال
خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع
ولا قاسرها هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم
البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضى
ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده * وهم ونبيه *
(اولئك تقول ان النارية كاملة يبرزها الحك والخضخصة من غير تولد
نارية سخونة ولا) هذا هو المذهب الاخر القول بالكمون والبروز
واما اقتصر على الحك والخضخصة لان كون النار في يغلب عليه الباردان
بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء
حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيه عما يحاطه من الارض والماء
حتى تظهر كفيته ولا تلزم على ذلك استحالة قوله (فهل يسمع
ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبته الغضاء فيها
مختلفة البقية منها فاشية في ظاهرها الجرة وباطنه ونحس فاشية في جميع
جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية

الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المتبر جوزوا حتى من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو * الا *
تحصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل ان يقول
انكم تجوزون ان تحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين اخديهما بالشدات والاخرى بالعرض فاذا

جودته ذلك فان تجاوزوا كون الجسم الواحد فتوجهوا الى جهتين اولى واختيج المجوزون بان الحزين
المتساويين اذا رمى احدهم اقوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الحجر الاخر
ولولا بقاء الميل الطبيعي المعاق **﴿ ١٢٣ ﴾** للحركة القسرية والامساك كان كذلك وايضا فالجبل الذي

يجذبه جاذبان متساويا القوة
الى جهتين مختلفتين لا يتخلوا اما ان يقال
انه ما فعل واحد منهما فعلا وهو محال
لان الذي يمنع كل واحد منهما
عن فعله هو وجود فعل الآخر
فلو لم يصدر من كل واحد من
القادرين شيء لكان الفعل متعذرا
على القادر من غير مانع وانه محال
او يقال فعل احدهما دون الآخر
وهو ايضا محال لان القادرين لما
كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود
مقدور احدهما اولى من الثاني
ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور
احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان
ذلك الميل خاليا عن المعاق وكان
يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة
والا لكان الموجب العاقل عن
العاقل حاصلا مع عدم الاثر وهو
محال او يقال كل واحد منهما
فعل فيه فعلا ومعلوم ان الذي
فعله كل واحد منهما بالوخلان المعاق
لا يقتضي تحرك الجسم الى ذلك الجانب
وذلك يقتضي اجتماع المثلين ولنرجع
الى شرح المتن اما قوله الجسم له في
حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم اننا
قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له
حال الحركة ميل لو ثبت ان الميل
مغير لذلك التحرك ونحن قد بينا
ذلك بالحجة وانما قال يتحرك به لان المؤثر
القريب في الحركة عنده الميل ولكنه

الا الباقي فيه عند البحر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كونا لا يبرز
رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كون وبرز
لكان اكثر السكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) انه على فساد
هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها
ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محترقة ابدا
وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج
موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع
البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضا
الا النارية الباقية بعد البحر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه
وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف
يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة
الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا
طويل ان لا بطلان احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما ردد عليهم
من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية
كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعتراض القاضل الشارح
بان حرارة الادوية الحارة كالغرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية
التي فيها مع انها غير ظاهرة للبحس عند سحق والرض فلم لا يجوز
ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن
الحى عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولنا بانها تسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي
في الغرفيون انما لا تظهر للبحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا
بمثله ناقضوا مذهبهم والالزامهم مامر * نكتة * اعلم ان استضاءة النار
السائرة لما ورائها انما تكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا يتفاعل بالضوء
عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها
ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر) اقول يريد بيان ان النار
المرتبعة ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لالون لها فالمراد باستضاءة النار
شعلتها وقيدتها بقوله السائرة لما ورائها ليستبدل بذلك على كونها مشتملة
على اجزاء ارضية ثم ذكر عللة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء

ما اقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما قوله ونحس المنافع وان لم يمكن من المنع الا فيما تضعف
ذلك فيه فاعلم ان المراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احسن
بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه وان كان ممكنا من منعه تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا قاته

لا ينجس به حيث قد واما قوله وقد يكون من طباعة فقد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي والى الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما نزل من طباعة ولم يبق من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم تكن لها طباع واما قوله يبطل * ١٢٤ * المنبث من طباعة الى ان يزول

فيعود انبعثه ابطال الحرارة
بالعرضية التي يستحيل اليها الماء
للبرودة المنبثثة عن طباعه فالمراد
منه ما قررنا من امتناع اجتماع الميلين
فالبحر المرحى الى فوق بالقسر لا يكون
فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل
للقسري الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد
عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل
ومثاله الماء اذا حصلت الحرارة العرضية
فيه فان في تلك الحالة لا تكون البرودة
الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة
الغريبة عادت البرودة الطبيعية
فكذلك ههنا واما قوله واذا كان
الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن
له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه
اليه لانه واعلم ان هذه الدلالة تدل
على ان الجسم حال كونه في حيزه
الطبيعي لا يكون له ميل عنه فاذا
قلنا ولا يكون له ايضا ميل اليه لاستحالة
طلب الحاصل فيثبت ان الدلالة على
انه لا يميل فيه في تلك الحالة واما
قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى
صكان امنع لجسمه عن قبول
الميل القسري وكانت الحركة بالميل
القسري اقترابا فاعلم ان هذا
الكلام فيه اشعار بما يجوز اجتماع
الميلين الى جهتين في الجسم الواحد
لان البطو في الحركة القسرية اذا
كان معلول الميل الطبيعي والعلة
واجبة الحصول حال حصول المعلول

الارضية عنها بالضوء فبذلك على ان النار الصرفة شفاقة لعدم
ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة
من الاحالة التامة الاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون
النار قوية من ساير اجزائها انما تكون شفاقة ينفذ البصر فيها عديمة
الظل غير سائرة لما ورائها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس الشعلة
قوله (وربما كان انفراجها ونحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى
لا يكون لظلال ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية
مستخرصة النار) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال اهل
الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النارية وتفرقها
هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان
شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة
المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان
بالعكس فكان انفراج راس الشعلة ونحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم
الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل
دون الراس قوله (فبين من هذا ان النار البسيطة شفاقة كالهواء)
فهذا هو النتيجة لما مضى قوله (واذا استحبال اليها النار المركبة التي
تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفت) اقول المحال
اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض
انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكمية الفعالية واشد افراطا فيها
لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض
ومخالطة البحر هما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولاً ثم ذهب الاشتعال
فيه الى اخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر
وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية ناراً صرفة صارت
غير جارية لعدم الاستضاءة فظن انها طفت فليس ذلك بطرف قوله
(واعلم ذلك من اسباب طقوها احيانا عندنا) اقول وهو كما اذا القينا شجرة
في تنور مثلاً مشتعل مسرع صارت النار فيه شفاقة لقوتها فان الشجرة
تشتعل ثم تنطفئ قوله (والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة
النارية هواء وانفصال الكشافة الارضية دخاناً الذي كلما قويت النار
قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام ناراً فلم يبق ما يكون

لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري * اشارة *
(الجسم الذي لا يميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به وبالجمل لا يتحرك قسراً في زمان ما
مسافة ولا يتحرك مثله في تلك المسافة آخر فيه ميل ما وممانعة فبين انه يتحركها في زمان الطول وليكن ميل اضعف

من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمني ذي الميل الاول وعديم
الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركته مقسورة على زمن مما نفع فيه وغير ذي ممانع فيه
متساويتي الاحوال في السرعة * ١٢٥ * والبطو وهذا محال * التفسير * المدعى ان الجسم الخالي

عن الميل ومبدأه لا يقبل حركة قسرية
لاتأخذ بينا في الفصل السالف ان الميل
الطبيعي ومبدأه مانع من وجود
الميل القسري وينبأ انه كلما كان
الميل الطبيعي اضعف كان الميل
القسري اقوى وكانت الحركة القسرية
امرع فلو قدرنا جسما خاليا عن
المدافعة الطبيعية وعن مبدأها كان
الميل القسري الذي يحصل فيه
في غاية القوة فيكون تلك الحركة
في غاية السرعة فاذا عرفت ذلك
فنقول تلك الحركة اما ان تقع في زمان
اولا في زمان والقسمان باطلان فالقديم
باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها
في زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة
معينة في زمان معين فاذا قدرنا جسما
آخر يكون له ميل طبيعي فلا بد
وان يقطع تلك المسافة في زمان
اطول من الاول ويكون لاحد الزمانين
نسبة الى الآخر واذا فرضنا ميلا
اخر اضعف من الاول بحيث يكون
نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين
وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف
تلك المسافة في مثل الزمان الذي
قطعه عديم الميل لانه اذا كان
المقتضى لطول الزمان الذي هو
عبارة عن بطو الحركة هو شدة الميل
الطبيعي وكلما كان الميل الطبيعي اضعف
كان البطو اقل والزمان اقصر
فيلزم ان يكون الحركة مع الممانع كما

دخانا بقاءه في النار الضعيفة) اقول وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر
ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا
ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله (وهذه
النكتة غير مناسبة بحسب النوع لغرض ومناسبة بحسب الجنس) اقول
الكلام كان في المركبات ونسبتها في المزاج وانحر الى ابطال المذهب
المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب
ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج
فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع وكان الاصول ان يقول وهذه
النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض
من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر
غير مرتبة هو ايساطتها * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم
خلق منها امرجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامرجة
عن الاعتدال لاجراخ الانواع عن الكمال وجعل اقرب بها من الاعتدال
الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه والناطقة) اقول الشيخ قد لاحظ
في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر
الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية
لانه خلق الاصول واطهر منها الامرجة المختلفة وخص كل مزاج نوع
من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع
كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر
حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة
واخراج الامرجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر
واعلم ان اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس
بوجود وفي قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس
اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدأها
الواحد وبسببها تستحق لان تقيض عليها ضرورة او نفعا تحفظها فكلما
كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدأها اشبه
واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل
مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا يجعل غيره واستشهد بقوله في النظم

لا مع مانع وهذا محال وانما وقعت حركة عديم الميل لاني زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون
على مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى اخرها ويكون احدا النصفين قبل
الاخر وكل حركة في زمان فثبت فساد هذين القسمين ويلزم من فسادهما فساد خلو الجسم المقابل للحركة

عن الميل ولقائل ان يقول الحركة من حيث انها حركة اما ان يستدعي زمانا اوليا يستدعيه والثاني باطل لان الحركة من حيث هي هي لا بد وان يكون على مسافة منقسمة فيكون نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث هي هي يستحيل خلو عن الزمان واذا ثبت * ١٢٦ * ذلك فنقول الجسم الذي فيه

ميل طبيعي اذا تحرك ميل قسري فتلك الحركة القسرية يستدعي قدرا من الزمان من حيث انها حركة ويستدعي قدرا آخر من الزمان بسبب العائق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذه التقدير سقطت الحجة لان الجسم الحاصل عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا القدر الذي يستحقه الحركة لما هي هي واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر ازيد منه وهو الذي يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يلزم لوجعلنا الزمان كله في مقابلة العائق قاما لوجعلنا بعض الزمان في مقابلة اصل الحركة والبعض الآخر في مقابلة العائق لم يلزم ان تكون الحركة العائق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان الؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لا يؤثر الا ترى ان يزول القطرة الواحدة من الماء لا يؤثر في ثقل الحجر وان اثيرت القطرات الكبيرة فيه وكذلك سقوط جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكسروان كان سقوط من من الحديد يقتضي الكسر لا يقال القوة الحائلة في الجسم لا بد وان ينقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير من تلك القوة ان كانت قوية فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوية

الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجود لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مساين لهما فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها واعتراض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجهما عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب واقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء بمتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس به ثم تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها من التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى جلد الاغلة وغيره فيتم رجبهم ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامشاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فإله من نور * النمط الثالث * في النفس الارضية والسموية انما فصل النفس الى الارضية والسموية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالعنى المشترك قولنا كمال اول جسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس للمادة واما الطبيعي فبمقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاق الى ذلك فيحصل النفس الارضية متبولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي الى ذي حياة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها

كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك ما يصدر * الاجزاء اما ان يحدث قوة او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدث قوة انقسمت بانقسام المحل ويعود الكلام المذكور لا بالقول نسلم ان لخصه كل جزء من اجزاء ذلك الجسم

من تلك القوة قوة ولكنها انما يبقى بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند الانفصال فلنست يساعد على بقا
حصة كل جزء من تلك القوة بل تلك القوة حد معين في الضعف اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا
التقدير لا يمكننا القطع بصحة * ١٢٧ * وجود الميل على جميع النسب التي اردنا ثم لنسألنا ذلك لكن الحجة

التي ذكرتموها كما يقتضي توقف الحركة
القسرية على وجود ميل طابق عنها
فكذلك يقتضي توقف الحركة
الطبيعية على وجود ميل طابق عنها
وبما ان الحركة الطبيعية اوحلت
عن العائق لوقعت لا محالة في زمان
ولو وجدت مع العائق لوقعت في زمان
اطول من الاول ولما كان للزمان الاول
الى الثاني نسبة فلو وجد طابق نسبته
الى العائق الاول نسبة زمان الحركة
الحالية عن العائق الى زمان الحركة
مع العائق القوي لزم ان تكون الحركة
مع العائق كهي لامع العائق هذا
محال فقد بان ان البيان السدي
ذكره في ان الحركة القسرية
لا توجد بدون ميل طابق حاصل
بعينه في الحركة الطبيعية فالارض
اذا تحركت بطبيعتها سفلا يجب
ان يكون فيها ميل طابق لكن الميل
العائق للحركة الى السفل لا يكون
ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى
فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع
لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق
لا يقال الحركات الطبيعية لا بد
وان تقع في مسافة مملوءة ولا بد لها
من خرق اتصال ذلك الماء فتحصل
المعاوق بسبب ذلك ولاجل ذلك
قلنا ولا الملا لوقعت الحركة لافي
زمان لاننا نقول هذا اعتراف بان ملا
المسافة كاف في هذه المعاوق وانه

ما يصدر من افعال الحسوة التي هي التغذية والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والالطوق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فتحصل النفس
السمائية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة تنبعان
تفعلا كليا حاصل بالافعل * تنبيه * (ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت
صحيحا بل وعلى بعض احوالك غير هابط تفتن للشيء فطنة صحيحة هل
تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون المستصير
حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تغرب ذاته عن ذاته وان
لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها
صحيحة العقل والهيئة وقرض انها على جملة من الوضع والهيئة
لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاءها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما
في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت ايديها اقول)
يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك
وغير كاملة الذي يحتل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالتألم واما بالحواس
الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة
لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضا حافض حالة الانسان لا يدرك فيها
شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا
يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه
لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاءه لئلا يحس باعضاءه
بل منفردة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس
بكيفية غريبة فيه من حرا وبرد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن
فيه حر ولا قرو ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس
بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل
عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسما ذا ابعاد وكحواسه
وقواه وكلا شيئا خارجا عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول
الادراكات على اطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان
مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بمحد او رسم او يثبت بحجة او برهان
وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية
ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم محله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه

لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق اخر سواء وهو يبطل ما ارادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا
الجسم الخالي عن الميل المعاق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق
خاص عدم مطلق المعاوق بدليل ان يكون المسافة مملوءة طابق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلوا الجسم عن الميل

خلوه عن المعاقق وايضا فالقوة المؤثرة في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها في الحركة على حصول هذا الميل للمعاقق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة والميل المعاقق عنها فتكون علة لامرين متقابلين معا وذلك محال * ١٢٨ * وان لم يكن طبيعيا كان جاز

الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل السابق فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التي ذكروها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل ما يقبل الحركة فلا بد فيه من ميل ما يقبل من الحركة لاعلى ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب * تذكرة * (يجب ان تذكرها هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذي الميل * التفسير * اوضح اثبات زمان لا ينقسم لما ثبت الحجة المذكورة لان لقائل ان يقول حركة الجسم العديم الميل تقع في زمان غير منقسم وحركة الجسم ذي الميل تقع في زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الاخر نسبة لما عرفت في النقط الاول ان مالا ينقسم لانه نسبة الى المنقسم ولما احتاج الشيخ في تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل القوي لاجرم ذكر ما بينه في النقط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى

ابراهيمه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها * تنبيه * (بما اذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اتري المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلا وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلا وقوة غير مشاعرك بها تدرك افيوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بساطنك بلا وسط ثم انظر) اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ماهو وكذلك المدرك وبدء المدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان خافلا عما يغايره فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة * تنبيه * (انحصل ان المدرك منك اهو ما يدرك البصر من اهابك لافاك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اوهو ما تدرك به مست ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الخواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ونحفي عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك بما تمنحه من نفسك وبما نيهت عليه فمدركك شيء اخر غير هذه الاشياء والى قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والى لا تجدها ضرورة في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساب وجهه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما استدركه) اقول يريدان بين ان نفس الانسان ليست بمجسوسة فيبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطال ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان

صح له ما ادعى من النسبة المذكورة * وهم وتنبيه * (واعلمك تقول ان الجسم ليس هو * هو *

يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعري من تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولى كما يعرض لكل مدرة

ان يكون مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمهونة من ذاتها لم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا * ١٤٩ * وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولاً ان كل شيء فقد

يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لما هيته او وجوده فافترض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه ان يختص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او ابداع مخصص له او يكون اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لبداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وسنعلم ان الاتفاق يستلزم اسباب غريبة * التفسير * قد علمت ان المسائل التي حوت اكثرها مبنى على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما اوردته عليه وتقريره ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضعاً متعيناً ولا شكلاً متعيناً بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احداثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان اخرجته اما ذلك المحدث او غيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر والابقى في الحيز الاول فهذا الطريق يكون حيز الجسم متعينا ابداً وان لم يكن الجسم

هو هو ولكن مدرك لذاته والشأن ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطال ان يكون المدرك شيئاً من اعضاءه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح وعما يوجب التشريح وابطال ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمكن من نفسه يجد نفسه مدركاً لذاته وغافلاً عن تفاصيل اعضاءه وبيان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلاً عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادي التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حاة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركاً لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سئذكره يعني المتخيل والموهوم * وهم وتنبه * (واعلم انك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فاعلى فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة اغير ذلك في اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلاً مطلقاً فيجب ان تثبته فاعلاً مطلقاً لا خاصاً هو ذاتك بهيئتها وان اثبته فعلاً لا فاعلاً فثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قوله ولا اقل من ان يكون معدلاً به فذاتك مثبتة لاه) اقول اثبات الاشياء التي يتحقق وجودها قد يكون بعلاها كافي برهان لمي وقد يكون بمعلولاتها كافي الدليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلاها فان وجوده له اظهر من وجود فعله فان ذهب ففساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطال هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الوضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل مامن غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى

مستحقاً شئ من الاخيار * ١٧ * المتعينة وايضاً فاذا جاز ان لا يكون حيز العنصر الواحد مستحقاً لشيء من اجزاء كلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقا ذلك الحيز لافي حيز فلم لا يجوز مثله في كلية ذلك العنصر فاذا هرق هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذي يختص الجسم بالحيز المتعين ان كان من

عوارض ذلك الجسم فان كان احرا غير لازم فعند فرض عدمه وجب ان لا يتخصص بحيز هذا محال وان كان لازما
فلزمه لا بد وان يكون بصورة توحيدة واما ان كان مباينا عنه فهو اما ان يتخصص بذلك الحيز بعينه لان تخصصه
في ذلك الحيز اولي او من غير هذه الاولوية فان كان الاول ١٣٠ فيعود الكلام في سبب تلك

الاولوية ولا ينقطع الاثبات قوة
في الجسم لاجلها استحق ذلك
الحيز وهو المطلوب وان كان لامع
هذه الاولوية لزم ترجيح احد طرفي
الممكن على الاخر لا مرجح ولان ذلك
التخصص او كان المرجح اكان اتفاقيا
والامور الاتفاقية لا تكون دائمة
ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص
كلية العنصر بكلية حيزه وبين
اختصاص حيزه بحيزه فقد
سبقت الاشارة اليه في النقط الاول
في الموضع الذي بين فيه استحالة
خلو الهولي عن الصورة والفاظ
الكتاب غنية عن الشرح
* اشارة * (الجسم اذا وجد
على حال غير واجبة من طباعه
فمحصوله عليها من الامور الامكانية
والعمل جاعلة وقيل التبدل فيها من
طباعه الامناع واذ كانت هذه الحال
في الموضع والموضع امكن
الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع
فكان فيه ميل) * التفسير * كل
موجود اما واجب واما ممكن واذالم
يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل
ممكنا فله حكمان احدهما انه لا بد له
من علل جاعلة واسباب موجودة
وثانيهما انه يكون ممكن الزوال من
طباعه الامناع من خارج فاذا
قدرا وضع الجسم وموضعه ممكنين
كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله

الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذا ثبت ان الانسان نفسه بواسطة فعلها محال
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام
اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان
عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم فذاته مغايرة لأعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه
بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي
يقواون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام
واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة
الحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي
ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يجهل
في كثير من المواضع تقريبا الى الجهال * اشارة * (هو ذا يتحرك الانسان
بشيء غير جسمته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته
في جهة حركته بل في نفس حركته) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية
والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه
الذي ثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه
ان صور المركبات تقوم موادها وتعملها شيئا ما غير المواد فهي من حيث
هي كذلك مبادي لفصول متنوعة ومن حيث تصدر عنها افعال
مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها
المتجمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها
على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء
اخر من الاستقصات وادخالها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية
والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ
المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة
والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ
المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها
الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل
ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث
هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها

امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اي لما كان ذلك الامر الزائل غير

طبيعي امكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل * المسئلة الخامسة * في ان
الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس ببعض اجزائه

التي ترضى اولي بما هو عليه من الوضع والمحاذات من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي
لعلة والثقة عنها جائزة قليل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك
على الاستدارة ففيه ميل * ١٣١ * (مستدير) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول

ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه
ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه
انه بسيط وكل بسيط يصح عليه
الحركة المستديرة فالمحدد للجهات
يصح عليه الحركة المستديرة اما انه
بسيط فاذا ذكر في الكتاب برهانا عليه
والمشهور فيه ان كل مركب فانه
يصح عليه الانحلال وذلك لا يتأتى
الا بالحركة المستقيمة فكل مركب
فلا بد وان يصح عليه الحركة المستقيمة
فينعكس انعكاس التقيض ان كل
مالا يصح عليه الحركة المستقيمة
لا يكون مركبا لكن المحدد للجهات
لا يصح عليه الحركة المستقيمة على
ما مر بيانه في هذا الباب فوجب ان
لا يكون مركبا والشخص المتعارف
البرهان على هذا المطلوب لانه
ابطل صحة الحركة المستقيمة على
المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان
كونه مركبا بهذا الطريق فلا
جرم لم يشتغل به لا يقال ما الدليل
على ان كل مركب يصح عليه
الانحلال ولم لا يجوز ان يكون حقيقة
كل جزء من اجزاء ذلك المركب
يقضي ان يكون سطحه متصلا بسطح
الجزء الاخر اتصالا يمتنع زواله لانا
نقول كل واحد من تلك البسائط
ان كان على شكله الطبيعي كان كل
واحد منها كرة فلا يحصل من
اجتماعها سطح متصل الاجزاء

من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ماضى وبدأ باظهر
الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات
الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضى بدأ ولا يجوز ان يكون مبدئها
جسمية الانسان لانها موجودة لغیر الانسان كالغنا صر والجماذات
ولا يجوز ان يكون مبدئها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه
غالب اجزائه اماما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق
حدوده فيه على ما قرر وبالجمله لا يقتضى حركات مختلفة في جهات
مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا
وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق
ومزاج يدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفل بل وفي نفس حركته كما اذا
اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها
ثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في وقت الاعياء
فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجبهة
الحركة الارادية هي الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة
اقول والظاهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما
في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بارعشة
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيترك المركب الحركة
منهما اقول الرعشة لا يترك من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل
حركة في جهة تريد بها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث
من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا حدث محرك ميلا الى جهة
وعارضة مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر
الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك
النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس
الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريد بها
النفس ولا يقصد بها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي
او يقصد بها المزاج ولا تريد بها النفس كما في حال الهوى قوله (وكذلك
يدرك بغیر جسمية وبغير مزاج جسمية الذي يمتنع عن ادراك الشبيه

وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك ولا يلزم وقوع انحلال وهو محال وان لم يكن على شكله
الطبيعي فاما ان يمكن رجوعه الى شكله الطبيعي اولا يمكن فان ذلك فينقذ بر وقوده يلزم تمدد جانب
وانقباض جانب آخر وذلك يقتضى الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء

الاخرى بالآخر مقتضى طبيعتها وكونها كرات مقتضى طبيعتها ايضا لكن اتصال كل واحد منها بالآخر ينافي كونها كرات
فيلزم ان لا يكون الطبيعة الواحدة يقتضى فعلين متقابلين وهذا محال فثبت ان المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط
فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفرضة * ١٣٢ * فيه لا بد وان يكون متشابهة

في تمام الماهية وكل اجزاء هذا
شأنها وجب ان يصح على كل
واحد منها كل ما يصح على الآخر
لان المتساويين في تمام الماهية يجب
اشتراكهما في جميع الوازم وكل جزء
يفرض ملاصقا لجزئها في حشوه
او مساماته فانه يلزم ان يصح على
سائر الاجزاء تلك الملافة والمسامة
واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا
على الفلك فثبت ان الفلك يصح
الحركة المستديرة عليه ولما ثبت ان
يقول قد ينساق الخط انه لا دليل
على ان كل ما يصح على الشيء
وجب صحته على مثله لاحتمال ان
يكون شخصيته شرطاً لذلك
او شخصيته الاخر مانعة عنه الثاني
انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة
عليه وجب ان يكون فيه ميل لما
ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة
واقابل ان يقول هذا مغالطة
صرفة لان المعلول له امكانان احدهما
الامكان العائد اليه من حيث
انه هو وذلك حاصل له من ذاته
سواء افرض معه وجود العلة
والشرط او عدمهما والاخر الا
مكان الذي هو الاستعداد التام
وذلك مما لا يثبت الا عند حضور
القابل والفاعل والحصول جميع
الشروط وارتفاع جميع المواقع فان
نثبت بقولكم الفلك يمكن ان يكون

ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به) اقول وهذا استدلال
بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها الجسمية المشتركة
ولا المزاج فانه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع فيمضى المدرك عن
ادراكه اذا الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل
عما يخالفها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بهما وهي غير
موجودة قوله (ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى
الانفكاك انما يجزها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها
من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل
ما بعده وهذا الالتيام كلما يلحق الجامع الحافظ و هن او عدم يتداعى
الى الانفكاك) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود
النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة
الى الانفكاك لا خلاف مبولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء
يجمعها بالفسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك
المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالفسر بجمعة ليقبى المزاج موجودا
والا تفرقت بحسب طبيعتها فانعدم المزاج فالزجاج المستمر الوجود محتاج الى
جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان على
الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة
الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل
المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق
الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلاً او عدم بالموت لارتفاع
المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة
فاذن هنالك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار
المركب به انسانا قوله (فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة
للمزاج شيء اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح
بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدء هذه الافعال هو النفس
ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهر اصرح بانه جوهر فقال وهذا هو
الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء

متحركا الامكان الاول فهو مسلم لكنه لا يدل على وجود الميل الذي هو شريطة لوجود * البدن *
الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل
وهو مثل ان يقسم ان هذا القطن يمكن الاتصاف بالاحتراق يستحيل حصوله الا عند المحرق فلما ثبت امكان الاحتراق

في القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك باطل فكذلك ما كروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا لا يكفي في العلم به العلم بان الفلك في نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة * ١٣٣ * تلك الشرائط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك

يمكن الانصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضي توقف كل واحد منهما على الآخر وهو محال فظهر ان ما ذكره معالطة صرفة الثالث الفلك متحرك لانه ثبت بما ذكرنا حصول الميل في الفلك والميل قوة محركة والفلك لا ما ثق فيه عن قبول الحركة لما ذكرناه بسبب ومتى وجدت القوة المتحركة خالية عن العائق وجب ان يقتضي التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ في النجاة فانه بعد ان اقام الدلالة على ان الجسم القابل للنقل القسري لا بد وان يكون فيه ميل قال فقد بان وصح ان كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة باطبع واذا هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو باطبع متحرك على الاستدارة وهذا لقطعه فيها ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة على ان كل ما قبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على انه لا بد فيه من ميل يقتضي الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون

البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعاقب اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوصيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المروسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بيّنة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى انفس فكيف يكون هو النفس وقدير على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب امرجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامرجة على تلك الصور والان تقولون ان انفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاستقصائه والجامعة الاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطقة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمينار الى الشيخ وطالبه بالحنة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما لبس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع او القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المتصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فينبغي ان توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا فانفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفها امر كبرها على نحو تصلح معه ان تكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على انتظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشرات بخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح

والا لكان ذلك الوضع اولى بالفلك من غيره وهو باطل على ما مر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضي كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لاننا نقول حاسل هذا الكلام ان الميل

العائق من الحركة لا بد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة الاولى فعلة الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يتعوق كل واحد منهما بالآخر وتبقى الجسم خاليا عن

﴿ ١٣٤ ﴾

ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الفاعلة وانما تجرى امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شأنها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطاً وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة للمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتراكم كالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هنالك الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكمل يصدر عنهما مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة فتتميمها وتتكامل المادة بترتيبها اياها فتصير تلك الصورة مصدر امع ما كان يصدر عنها لهذه الافةيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد لقبول نفس ناطقة او يصدر عنهما مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في لحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمروا بالتجمر يستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار الجارية فبعد الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة الحافظة واشتدادها كبدء الافعال النباتية وتجمرها كبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدها من النقصان الى حدها من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس ابدن المولود وتبين من ذلك ان الجسم مع الاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجسم مع الاجزاء

يقتضى ان يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة وطبا عنها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ما قررناه وكان الميل المستديرة فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عند هم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لا يجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا واثن سلطنا ذلك لكن الفلك كما ان الآخر المفترضة فيه من المشرق الى المغرب متساوية في الماهية فكذلك الاجزاء المفترضة من الشمال الى الجنوب متساوية فلو لم من البسائط صحة الحركة لم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح جميع الحركات المختلفة عليها وان لا يكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح في الجزء المعين ان يقوم مقام الاجزاء الاخرى سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزمه ان يحصل فيها صور لانها لا يمكن ان يكون لها الى جهات مختلفة تمه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لا محالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لا يمكن الاستدلال

﴿ المضافة ﴾

بالل على وجود الحركة فيها هذا جملة الكلام في هذا الموضع فان قيل لما يقيم الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل في البحث عن سائل الميل فائدة اخرى قلنا نعم فاننا نعرف بالدلالة العقلية وجوب اشياء كل الحركات الى حركة مستديرة مبرمجة فاذا عرفنا ان الحركة لا يوجد بدون الميل استدلالا

بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين ان كل ما يصح عليه الكون والفساد لا بد ان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف ان الجسم الاول لا يصح عليه الكون والفساد * ١٣٥ * ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم المحدد للجهات ليس

بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لا يمكن اثبات ذلك الا بعد بيان انه غير مركب وقوله ليس ببعض اجزائه التي تفرض اشارة الى ذلك لانه لو كان مركبا لكانت اجزائه غير فضيئة بل يكون حاصلة بالفعل سواء وجد الغرض او لم يوجد وانما ذكر الوضع والمخازن ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة الكل وقد علمت ان هذه الهيئة معلولة لنسبة اجزاء ذلك الكل الى امور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المخازن ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل مخازن اجزائه لاجرم عقب ذكر الوضع بذكر المخازن تنبيهها منه على ان علة جواز تبدل المخازن واما قوله فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشيء منها فتقرير مامر في فصل الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فخصوله عليها من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه واما قوله فالبدل في طباعه واجب فتقريره مامر من ان كل جسم قابل للحركة ففيه ميل واما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك قاله عند ما ذكرنا انه يحتمل ان يكون المطاوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وان لا يكون

المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الجافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى * اشارة * (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق) يريد بيان ان الجوهر الذي اثبتته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما يفعل من الآخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذي تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك يديهى وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك فجرى ثم قال وهوانت على عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى مادمت بافيا واوعرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسويغات فياخذ البدن في الانفكاك والاحلال وانما استدل على وجود النفس في الفضل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان تبين لك بنوع من البيان قوله (وله فروع من قوى منبهة في اعضائك) اقول وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شئ والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر فان هـى مبدء الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لهما بها ارتبطت البدن قوله (فاذا احسبت لشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت الفت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بال تكرار اذمانا ما بل طاعة وخلقاً يمكن ان من هذا الجوهر المدرك يمكن المالكات) اقول هذا بيان كيفية تآثر النفس

كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط * المسئلة السادسة * في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان * تنبيه * (انت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب نسبة اى الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان الجسم او لا ليس مما يتحدد دجهته ووضع له لحد من خارج

محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل) * التفسير * قال رضي الله عنه لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل
الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض
وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا تبدل * ١٣٦ * في الوضع لا بد وان يكون بسبب

الاجزاء في نفسها ولتبدل نسبتها
الى الامور الخارجة عنها لكن
الاول محال لاستحالة الخرق على
الفلك فتعين اشائي وذلك الجسم
يستحيل ان يكون خارجا عن الفلك
لانه جسم خارجا عنه فبقي ان يكون
ذلك الجسم فيه (* تنبيه *) وانت
تعلم ان تبدل النسبة المتحرك قد يكون
عند المتحرك وقد يكون للساكن
والمتحرك فيجب ان تكون عند الساكن
كن * الشرح * كون الجسم متحركا
يعقل ولا يحسن به الا اذا عرف تبدل
نسب اجزائه الى اجزاء غيره وكذلك
معي لم يحسن تبدل النسب لا يحسن
بالحركة وهذه القسمة مقرر في
باب الحس والمحسوس من المتحس
فاذا كان كذلك وجب ان يقاس
اجزاء الفلك لمحدد الى اجزاء جسم
آخر يتبدل النسب التي بين اجزائه
واجزاء ذلك الجسم الى حركته
فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى
الساكن ثم يتبدل النسب التي من
اجزائها البتة واذا نسبنا المتحرك
الى الساكن تبدلت النسب لا محالة
فاذا عرفت في اخذ هما كونهما كونا
لعينت الحركة للآخر مثاله اذا نسبنا
السماء الى الارض وربنا جزأ من
الفلك تارة على سمت الرأس وتارة
لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا
بالضرورة كون الفلك متحركا واذا ف

عن البدن وهوان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها
وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا مادامت سريرة الزوال
فاذا تكررت اذ عنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا
حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصبح بطيئة الزوال فصارت ملكة
وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقاً قوله (وكما يقع بالعكس فانه كثيرا
ما يتبدل فتعرض فيه هيئة ماعقلية فتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا
الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل
وفكرت في جبروته كيف يقشع جلدك ويقف شعرك) وهذا بيان كيفية
تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هوان يقوم
من القزع والجشية قوله (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى
وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب
العادة اسرع الى التهتك والاستشاعة غضبا من نفس بعض) اقول
هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف
ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف
احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون
في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا
للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها * اشارة * (ادراك الشيء
هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك بشاهد ما به يدرك فاما ان تكون
تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون
حقيقة مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثر من الاشكال
الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة
مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرئيا في ذات المدرك غير مباين له
وهو الباقي) لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي
امامدركة واما محرركة فبذرة بالدراسة وذكر اولا معنى الادراك في هذا
الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية
لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور
ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض
الحيوانات كالاصداف والاسفنجيات عن تلك الحركة اقول ويمكن ايضا
ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى

المتحرك الى المتحرك فلذلك توجب تبدل النسب تارة ولا توجه اخرى اما الاول فكما اننا نسبنا الافلاك بعضها
الى بعض فان نسب اجزائها يختلف ولذلك يحصل للكواكب الانصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها
وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان

امر ع مما هو ابعده منه فتلك الدوائر تحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابدا واذا عرفت ذلك فتقوله وانت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوى متحركا فان الحاوى لو كان ساكنا تبدلت النسب لا محالة * ١٢٧ * واما ان كان متحركا فتارة تبدل وتارة لا تبدل على ما بيناه

واذا كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائها من النسب على كون الفلك متحركا ولقائل ان يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله ايضا عند غير الساكن * المسئلة السابعة * في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة * اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لا يستحقا في كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي اليه بحسبها فقد كان راجعا قبل ليس هذه الصورة ما ههنا المكان مكانه فترجى وجوده متمكن ههنا المكان بالاطبع قابل

ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلنا مبداءى فضلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون التبة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فتقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فتقوله وهو ان يكون حقيقة متمثلة متناول الامر ن يقال مثل كذا عند كذا اذا حضر متصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك تعرض له اضافتان احدهما الى ذي ادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى اراد ذكر الشيء وهو المدرك والى اراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك باكية والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتبنيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهد ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلقت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس اولم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستقيما من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها اولم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو

لنقل عن مكانه فهو فما فيه * ١٨ * ميل مستقيم فكل كائنا فاسد قبل ميل مستقيم * التفسير * الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالقدم محال اما بيان الشرطية فالقصد من هذا الفصل ذلك وتقريره ان الجسم

اذا زال عنه صورة وتحدث فيه صورة اخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذي تلك الصورة
الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى يكون للجسم الذي تلك الصورة السادسة صورة له وايضا
فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان ١٣٨ * مستحقا لمكان معين واذا زالت

عنه تلك الصورة وحديث فيه
صورة اخرى صار مستحقا لمكان آخر
معين لا استحالة ان يستحق المكان
الواحد جسمان مختلفان بالطبع
فاذا عرفت ذلك فليذكر البرهان
على المطلوب فنقول كل جسم يتكون
فاما ان يكون تكونه في مكانه الطبيعي
اولا في مكانه الطبيعي فان كان لافي
مكانه الطبيعي وجب ان يتحرك
بطبعه الى مكانه الطبيعي بالاستقامة
وان كان في مكانه الطبيعي
فذلك الجسم قبل حدوث تلك
الصورة فيه كان موصوفا بصورة
اخرى وهو في ذلك الوقت ما كان
ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا
ان المكان الواحد لا يستحق جسمان
مختلفان بالطبع فذلك المكان في ذلك
الوقت كان قد حصل فيه جسم
غير ملائم له وحين حصول غير الملائم
فيه لا بد وان يكون قد خرج
عنه ما كان ملائما له وذلك الملائم
الخارج لا بد وان يكون طالبا للمود
اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذي
كان ملائما له لا بد وان يكون ذا ميل
مستقيم والجسم الذي حدث الآن فيه
ايضا ملائم له وقد عرفت ان الجسمين
المختلفين الطبيعة لا يمكن ان يلائما
مكانا واحدا فاذا الجسم الذي حدث
الآن مساويا في تمام الماهية للجسم
الذي ثبت انه يصح عليه الحركة

حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله
فاما ان تكون تلك الحقيقة اي التمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج
عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقة مرئى في ذات المدرك غير
مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد
ذكر القسم الاول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية
مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة
مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة
كما يفرض مثلا من المتعلمات ليبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تحقق
اصلا لاحقيقة لها في الخارج ولما كان مما تدرك علم انها موجودة لافي الخارج
بل عند المدرك وفيما لا يباينها فبإبطال القسم الاول يتحقق الثاني وأشار
الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقة هو الصورة
المتزعة او الصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان
في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا
في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطواوا الكلام فيها لاختلافها بل لشدة
وضوحها فتنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس
الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة
وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس
بوجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراكا ما جهلا البتة لان الجهل
هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم
من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو الحق
الانهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم
ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف الادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد
ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال ما للمحرك
بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل
والتسوهم وتعلق وان كان ذلك المعنى واضحا فليساعن التعريف فان
الباحثين من خفايق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة
المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها هي
بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها
وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات

المستقيمة وحكم المبلين واحدا فاذ ثبت في بعض ما يلائم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب الجزئية
على كل ما يلائمها صحتها عليه فثبت ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة وانزج الى شرح
المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان ويعد مكانا لا يستحق كل جسم

مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدوث فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثاني انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المسائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال * ١٣٩ * للهواء انه يكون عن الماء ويقال للماء انه فسد الى الهواء

واذا عرفت ذلك فلما قبل ان يفسد الى الهواء الذي يكون عليه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء واما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان واما قوله فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريبه بحسبه اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي يحسبها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت في الجسم حال كونه في غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لا محالة حتى اخرجته عن حيزه ولا شك انه متى خرج ذلك المزاج عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذا الجسم الذي هو ممكن بالطبع في حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذي حدث الان فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يستحقه جسمان مخالفا وان كان ميلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب ان تعلم اننا افترضنا

الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم وتشبيحاتهم وارادة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما ينبغي بيانه في موضعه فن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحيث لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الادراك اضافة وان الصور التخيلية لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او غيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه الذين لاحظا لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قاذح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذه الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجلدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوع للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضوعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من ذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة التخيلية تنطبع في النفس واولا ان هذا البحث خارج

الكلام في الماء والهواء تفهيمهما لعبارة الكتاب بالاشمال والا فالبرهان مطرد في الكل * وهم وتنبه * (فان تشككت وقلت تكون ذلك المتكون لصيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجدت نوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجوار) * الشرح هذا الشك متوجه على الانفصال

التي بنى الحجة عليها وهي قوله حصول الصورة أما ان يكون في مكانها الطبيعي اولا في مكانها الطبيعي وذلك ان يقال ان حصول تلك الصورة يكون في موضع ملاصق لمكانه الملايم والجواب عنه ظاهرا لان موضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه * ١٤٠ * فهو المكان الملايم وان كان يتحرك

الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملايم ولا يمكن ان يكون بين هذين القسمين قسمة اخرى والحقيقة ما يلاصق المكان الطبيعي ليس بمكان طبيعي بل جاره وجار الشئ غير ذلك الشئ * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجيهها الى شئ وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مقارفة فيه لموضعة الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صناعته بالابداع ليس مما يتكون عن جسم تفسد اليه او تفيد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن صميم واليه ولهذا فانه لا يتحرك ولا ياتي ولا يستحيل استحالة يؤثر في الجوهر كفساد الماء المؤذي الى فساد) * الشرح * هذا الفصل يشتمل على مسائل بعضها مقدمة في اثبات البعض واولها بيان انه يستحيل ان يجمع في الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير انصرف عن تلك الجهة ويستحيل ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى جهة ومنصرفا عنها وثانيتها ان الكون والفساد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليه

عمافي الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيتمثل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امر اخر مضاف عرضت له الاضافة علم قطعاهاته ليس نفس الاضافة انما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذات وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شأنها ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المتغيرة لها اذا حلت جسما او قوة جسما نية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في مقده واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الإدراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فنحن نقول لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر للصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر للحاضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا لادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لاشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدرك السواد ومنها قوله وايضا اوجب ان اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم وانما قدنا حلول السواد

لكن الميل المستقيم موجودا فيه على ما قرر في الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميل * فيه * المستدير موجود فيه اما في المحدد فالبرهان المذكور واما في غيره فبالرصد لا نأشاهد حركات مستديرة الكواكب ولا يمكن ان يكون ذلك الكواكب نفسها على ما سبأني فلا بد وان يكون للفلك اذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة

ففيها قبول مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان فاذا استحيل الكون والفساد على الافلاك
فاذا ان كان لها كون وفساد ففي عدم واليه واقائل انكم قد دلتهم على ان الميل المستقيم والمستدير لا يجتمعان
وبهذا القدر لا يحصل مطلوبكم * ١٤١ لان لقائل ان يقول جوزوا ان يكون طبيعة الفلاك يقتضي الميل

المستدير بشرط الحصول في الحيز
الطبيعي ويقتضي المستقيم بشرط
الخروج عن الحيز الطبيعي كما انكم
تقولون طبيعة كل عنصر يقتضي
الحركة بشرط الخروج عن الحيز
الطبيعي والسكون بشرط الحصول
في الحيز الطبيعي واذا كان كذلك
فالافلاك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى
ان صورته النوعية صورة يقتضي
الميل المستقيم متى اتفق تكونه في خارج
حيزه ويقتضي الميل المستدير متى اتفق
تكونه في حيزه فاذا كرموه من الحجة
لا يبطل هذا الاجال ومتى لم تبطلوا
ذلك لم يتم دليلكم على ان الافلاك
ليس بكائن ولا فاسد هذا في الافلاك
المحدد واما في سائر الافلاك ففيها
سؤال آخر وهو انا لانسلم ان فيها
ميلا مستديرا لان دليلكم في ذلك
مبنى على بساطة الفلاك والدليل
على بساطة الفلاك انما تجزى في المحدد
لا في غيره والسدى ذكرتموه من
ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم
لا يجوز ان يكون الكواكب متحركة
في جرم الفلاك سائحا فيها وانتم
انما تبطلون هذا باستحالة الخرق
على الفلاك وستبين انه ليس بكم
دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلاك
المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق
والتمزق والاستحالة المؤدية الى زوال
الصورة محال اما ان الخرق محال

فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان
على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل ومخف وان كان على سبيل
حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ
المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه
قد تشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا غيرا لا ويدل ذلك على ان
كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك
انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى
وجه حصل له فان معنى الحصول مختلف فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون
الشيء مجردا قائما بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجيى بيانه لم
نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على
ما يقولون فعلنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحيث يكون ايضا
هو ذاتنا بعينه وهم جرافى التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون
هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا
من اعتراضات المسعودى والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات
وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات
ذهنية لا تنقطع مادام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضى
تغاير الشئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك
يقتضى امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار
كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس
يكافى في الاجداد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله
الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك
او في ملتي العصبين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب
ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل
حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس
المشترك ولا في ملتي العصبين بل في النفس بواسطة هاتين الآتين عند
حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان
المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبهه يقتضى
الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لاشك ولا نزاع فيه اما
الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

فلان الخرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المحترقة على الاستقامة وذلك على الفلاك محال ولكن على
هذا التقدير لا يكون امتناع الخرق على الفلاك مبني على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب
يشعر بذلك فاعل الوجه فيه ان يقال الفلاك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بينا في باب الهيولى

أن المتصل اذا صار منفصلا فانه لا بد وان تفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان اخرى ان فيكون الخرق متضا للكون والفساد واما انه يستحيل عليه التوفلان التوفلية عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب تقوذا جريا شبيهة به فيه وذلك يقتضي فرق اتصال النامي وقد بينا ان ذلك يتضمن الكون * ١٤٢ * والفساد واما انه يستحيل الاستحالة

المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار الصحيح تحقق ما قلناه هذا آخر الكلام في الاجسام الفلكية * القسم الثاني * من الكلام في الاجسام العنصرية وفيه ثمان مسائل (المسئلة الاولى) في عدد الاسطوانات وفيه فضلان * تنبيه * (الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير ومثل طعوم وروائح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة والزوجة والسلاسة ثم اذا اقتشت واجدت التامل وجدتها قد تفرق عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستخن بالقياس الى البارد وعنى بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسمها يوجد عدما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته متهيأة الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتحذير وكذلك الحال في الهيات المعدمة الى الاتصال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تليينارطوبة او ييبوسة لانها اما ان تسهل تفرقها واتصالها وتركها

والادراك هو منشاء هذا الاعتراض ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها اثار الاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت القطرانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب * تنبيه * (الشئ) فيكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون مخيلا عند غيبته بتثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا قاب هناك فخياله وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا غيره وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيت غواش غريبة عن ماهيته لوازيت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل ابن ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بداه غير لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرد عنها ولا يناله الا بملافة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتثل في الحس الا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فخياله مع تلك العوارض لا يتسدر على تجرده المطلق عنها لكنه يجرد عن تلك الملافة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة بالواحق الغريبة المشخصة مستثباتا ياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان يبينه على انواعه وصراتها وانواع الادراك اربعة احساس وتخييل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الابن والمنى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشئ عن امثالها في الوجود الخارجى ولا يشارك فيها غيره والتخييل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتى حضوره وغيابه والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود في المادة لا يشارك فيها غيره والتعقل ادراك للشئ من حيث هو هو فقط لامن

للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون باسفة واما التي لا يمكن فيها ذلك اتصالا لغيرها * حيث *

من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعزى عنها جسم او تنتمى الى هاتين انما اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وغير ذلك) * التفسير * قال الشارح رضى الله عنه وارضاه لما فرغ من الكلام

في اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولى التي بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ قد ههنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهياة نحو الفعل وجعل بعضها مهياة * ١٤٣ * نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة

حيث هو شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مرتبة في التجريد الاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتشاف الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركه الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا واذ لك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الاعلى واحد وانما تختلف في ذلك بانضاف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة او لان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية ولا بما تفضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصه المادي ثم ما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالان والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منترعة نزعا نافصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منترعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منترعة نزعا تاما وعبرة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغربية عن الماهية بجميع العوارض المفارقة لوازم الوجود والماهية واوازم الماهية كالزوجية الاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا تكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل هذه الغواشي عنه ما يكون الشئ محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضوع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حاولها في نفس جزئية حاول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحاولها في تلك النفس ومرتبتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة السلي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست بمجرد ولا مشترك فيها واجاب بان الانسانية

القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها ان تتكلم في القوى المهياة للفعل والقوى المهياة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفصلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفصل فالحرق هو النار لا الحرارة والمحرقة هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تميز الذات اما للفاعلية او للمفعلية لا بد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهياة للذوات نحو الفعل والا ففعال اي يكون عللا لتهيؤ الذات الفاعلية او لتهيؤها للمفعلية فهذا هو المراد من القوة المهياة نحو الفعل والقوة المهياة نحو الانفعال وثالثها تعريف القوى المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعلية فست * الحرارة * والبرودة * والدخ * والتخدير * والطعم * والرائحة * واما الانفعالية فست ايضا * الرطوبة * واليبوسة * واللين * والصلابة * والزوجة * والهشاشة * فتقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كفية فعلية محرركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المنجسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم

ان التخلخل قد يعنى به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له الغلاظ وقد يعنى به انفكاش الاجزاء بحيث يتخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هو اجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينهما ثم ان الحرارة لما كان من شأنها اللطيف والترقيق فكانت مفيدة

للتخلخل الذي من باب الكيف ومن حيث انها يجمع بين المتشاكلات ويفرق بين المختلفات فهي بفيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوجدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها وذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية يفعل جميعا بين المتجانسين وغير المتجانسين * ١٤٤ * يحصرها الاجسام بتكثفها

وعقد ها الذين من باب الكيف ثم قال لو يجب ان تسقط من الحدين ما اوردناه تفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولفاظه ان يقول الستم قد ذكرتم في المنطق ان من جملة الانا لبط في الاقوال الشارحة تعريف الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلي من العلم بكونها جاذبة للنجاسة نسات ومفرقة للمخالفات ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان كل احد بديهية عقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التي ذكرتموها للحرارة فاننا لانعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الابدع التعب العظيم في استقراء احوالها وتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان جزئان يحصل عقيب ملاقاتها هذه الاثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك الاثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا الابدع القدح في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الاثار عقيب ملاقات النار لان الفاعل المختار اجري العادة فيخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعي بحثا وثقا قيقا ونظرا طويلا فكيف يجوز ان يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها وبين كل ما عداها واما

المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يتفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقد صورة كلية مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق على ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتساوية لهما معا من حيث هي متساوية لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احد هما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقاتها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لا تكون كثيرة ولان لا تكون او كانت في اى مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اى واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجردها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المسادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه وتذكر نفسه فذن انصورة التي ذكر هذا الفضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماه المتقدمون كلية ونعنيهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بحقيقته هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله (واما ما هو في ذاته يرى في الشوائب ابادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ما عينه عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان عقله ما من شأنه ان يعقله بل اعلمه من جانب ما من شأنه ان يعقله) اقول الشيء الذي لا يتعلق بالما دة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصریح بان او ازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكرر

* الا *

الطعوم والروائح فلما عجزوا ان يذكر الكل واحد منها اثر خاصا اعتقدوا بسبب ذلك ان حقايق الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب ان التعريف يستدعي كون للعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء آخر والالزام الدور

او التسلسل بل لابد من الانتهاء الى تصورات بدئية فطرية غنية عن الاكتساب واولى الاشياء بذلك ما يجده
الانسان من نفسه كاله واذاته وكشهوته وغضبه واولد كبحواسه كدركات الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه
الاشياء يكون متصورة لكل احد * ١٤٥ * تصورا فطريا بدئيا فن حارل تعرفها لا يمكن الا بما هو اخفى منها

او بما تساويا والامر ان باطلا ن
فعلنا ان التعريفات التي ذكروها
للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات
باطلة لا ذكرهم لهذه الاثار للحرارة
والبرودة افادهم زيادة معرفة
لماهيتها ولا يحجزهم عن ذكر اثار
صادرة عن الطعوم والروائح بمنعهم
من الاحاطة بحقايقها فهذا هو
التحقيق في هذا الباب واما اللدغ
والتحذير فاعلم ان اللدغ منسوب
الى الحرارة والتحذير الى البرودة وذكر
في القانون ان اللدغ هو الذي
له كيفية نقادة جدا لطيفة تحدث
في الانصال تفرقا كثيرا لعدد
متفاوت الوضع صغير المقدار فلا
يحس كل واحد بانفراده ويحس
بالجملة كالوجع الواحد وذكر في
المحررات الباردة الذي يبلغ من برده
للفضو الى ان يصير جوهر اروح
الحاملة اليه قوة الحس والحرارة
باردا ومن اجله غليظا في جوهره
فلا يستعملها القوى النفسانية
ويجمل مزاج العضو كذلك فلا
يقبل تاثير القوى النفسانية فهذا
شرح ما اورده من القوى الفعلية
واما القوى الانفعالية فنسبها الرطوبة
وذكر في الشفائيات في المشهور
عبارة عن البلة اي كون الجسم
بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان
الجسم كلما كان اوطب كان اقل

الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان
ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة لانه في نفسه معقول غير محتاج
الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها
كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل
ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون ايضا عاقلا بذاته
كما سيجي بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله كال
الشيخ قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شأنه
ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس
من شأنه ذلك فاشار الى ان ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب
القسم الاول من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو من القسم
الآخر اعني مما من شأنه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه مما لم يبينه
بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شككا بعد ان ذكر ان المراد
من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا
كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهوى او مقوما له كالموضوع
وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا ينافي عقلها تعقل الحال فيها
فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذن ليست هي بمثابة
عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعقل كان
المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فليكون قائما بذاته
يتكون حقيقة حاصله لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم
بمحل لم تكن حقيقة حاصله لذاته بل غيره فلا يكون هو عاقلا لذاته وبصير
معقولا لغيره يعمل بعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب
ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة
حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان
المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المتضمنة لكون كل ما يحل فيها
من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذاتا ووضاع
وهي وجيع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وحيث
لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن الواحق الشخصية
وحيث لا يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا
واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته

التصاقا بالغير فان الماء * ١٩ * الصافي جدا اذا غمس الاصبع فيه ما كان يلتصق منه بالاصبع اقل
مما يلتصق من الماء الغير الصافي او الدهن الى العسل فعلنا ان الالتصاق ليس خاصية الرطوبة ولما بطل هذا الاعتبار
لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها انها الكيفية التي بها يكون الاجسام

سهولة القبول للاشكال الغريبة سهلة الترك لها واليوسة هي الكيفية التي تكون بها الجسم عسر القبول للاشكال الغريبة وعسر الترك بعد قبوله لها ولما ثل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول للاشكال او عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل

* ١٤٦ *

لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه * اشارة * (املك فسر الان ان ار شرح لك امر القوى الدركة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع) اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنية اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنية فلما سبقتها بالمضى وابناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والعينة معينة اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليعتبر المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالنصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات الحسوسات الظاهرة بانادية اليها واثنائية معينة بالحفظ وتسمى خيالا ومصورا واثنائية المتصرف في المدركات وتسمى مخيلة ومتفكرة باعتبار ان والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما وتوهمه والخامسة معينة بالحفظ وتسمى حافظا ذاكرة واثم تسمى الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لما سبقت للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالتعليمين هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله (اليس قد تبصر القطر النازل خط مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كانه على سبيل المساعدة لا على سبيل تخيل ابتدكر وانت تعلم ان البصر انما يرسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كانه نقطة لا كانه خط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالشاهدة وعندها تجتمع الحسوسات فتدركها وعندها قوة تحفظ مثل الحسوسات بعد الغيوبة مجمعة فيها وبهتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير

في امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير امران متغايران في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير اصلا فلا يبقى ههنا الاستزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لا يفيد فائدة علمية بل الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاده الاستسكاك عن التشتت ومعلوم ان ذلك لا يحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلل الا ترى ان الهواء اذا اختلط بالترب اليابس اجدا فانه لا يفيد استسكاكا عن التشتت وايضا اتفقوا على ان النار يابسنة مع اتفاقهم على انها اللطف الاجسام وارقها قوما فار الجود والتكاثف خاصية البارد والسيلان خاصية الحار فلما اتفقوا على يوسة النار مع اتفاقهم على رقة قواها وسهولة قبولها للاشكال الغريبة علمنا انه لا يجوز ان يكون الرطوبة عبارة عما ذكره واما الحجة التي ذكرها فهي ضعيفة جدا لا تالانفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست باكمل منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل ارقط من الماء وهذا القدر

* هذا *

كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بسائر كتبنا ان كتب في الاسهاب ارجب بل الواجب ان يجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم غير الالتصاق بالغير غير الانفصال عنه فان قيل الستم سلمتم ان الكيفيات

المحسوسة لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وهنا احتجتم الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال الباطلة
فيهما فنقول قد ذكر ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة
وان النزاع ههنا ما وقع الا في ١٤٧ * ان المسمى بالرطوبة اى الامرين واما اللين والصلابة

هذا الطعم وان اصحاب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين
الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما جبره فهذه قوى (اقول
هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد
منهما مفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس
المشترك مفردا فهو قوله البس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها
يؤدى البصر كالشاهدة والماصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرأى
كنقط والنقطة المتحركة ترسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث
بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن
يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لاشئ آخر
غير البصر ترسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه متصل الارقسامات
المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا
قوة قديقي فيها الارقسام البصرى مشاهدا واما قوله وعند ها تجتمع
المحسوسات فيدر كها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهى التى
لاجلها لمقت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسبب
الجهة على اثباتها واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان
قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارقسامات فى الهواء بان يكون كل تشك
يحدث فى جزء من الهواء لوصل النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال
الشكل السابق فيصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اول ما قاله
لان القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز
ان يكون ذلك فى البصر والعلم بان البصر لا ترسم فيه الصورة المقابل
ليس ببرهانى والتجربة لا تفيد والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق
عند حصول التشكل بعده يقتضى الخلاء فان التشكل انما حدث فى الهواء
لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء وعن الثانى ان القول بذلك
اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان
يدرك بها شئ بعد خيته لانه مع كونه مشتتلا على القول بمشاهدة ما ليس
فى الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابل لبصر ولا يكون فى حكم ما يقابل واما قول
الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيوبة مجتمعة فيها
فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بمشاهدة الباطنة وهو ظاهر

فاعلم ان الجسم اذا كان يتطامر
ويتغير تحت الاصبع او ما يجري مجراه
فلنا انه اين وهناك امور احدها
الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث
شكل التعريفية وثالثها استعدادها
لقبول ذلك الانعبار وليس اللين الا هذا
الغير الاخير وكذلك الصلب هو
الذى لا يتطامر تحت الاصبع فهناك
امور احدها عدم الانعبار وثانيها
بقاء الشكل الذى كان وثالثها المقاومة
وهذا الامر اثبات ايس صلابة ايضا
فان الهواء الذى فى الزنق المنفوخ فيه
مقاومة ولا صلابة فيه بل الصلاب
عبارة عن الاستعداد الشديد نحو
الانفعال فرجع حاصل البحث الى
ان اللين عبارة عن الكيفية التى بها
يكون الجسم مستعدا للانفعال عن
الشكل الحاضر والصلابة هى
الكيفية التى بها يكون الجسم مستعدا
لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر
وهذا هو الذى ذكر الشيخ
فى تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى قوله
يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب
واليابس وبين اللين والصلب واما
على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين
ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم
ان اللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج
فان المزج هو الذى يكون سهل
الالتصاق وعسر الانفصال وهو
واقف من رطب ويايس شديد

الامتزاج بسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذى يكون
عسر التصاق وسهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول فى ماهيات الكيفيات
المدكورة ورابعها انه لما ذاجعل بعض هذه القوى معدة للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل الحمار

والبارد ثبت بالبرهان وتفاضل الرطب واليابس ثابت بالبرهان ولا شك ان البرد يفيد التكثيف واليبس والحر يفيد الترقيق واللطافة فاذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة في الاخرى وقاعلتان ايضا في الرطوبة واليبوسة اما الرطوبة واليبوسة فليس اواحدة * ١٤٨ * منهما فاعل في الاخرى ولا لهما

ايضا تأثير في الحرارة والبرودة فلا جرم قيل الحرارة والبرودة قاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعتان واما اللدغ والتخدير فقد عرفت انقسامهما الى الحرارة والبرودة واما الطعموم والروائح فلا شك في تأثيرهما في آلي الشم والذوق واما اللزوجة فلا نها معدة نحو الالتصاق والهشاشة معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات واما الالين فلا شك في كونه انفعاليا بقيت الصلابة قائما لا تعدل الانفعال بل تعدل الانفعال فلما اذا اوردتها في القوى المعدة للانفعال وعلله انما اورد هاهنا لما بينهما وبين الالين من المناسبة وخامسها ان القوى الاولى للبساط التي لاجلها يجري بينهما التفاعل وتحدث المركبات فاهي ولم هي فنقول ان المتولدات لا تحصل من اجتماع تلك البسائط الا عند تفاعلها فيجب ان يكون في كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو البسائط عن جميع القوى الفعلية والانفعالية الا عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فعلمنا ان هذه هي الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولى للاركان واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح المتن اما قوله الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل

قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لجهة هي ان الواحد لا يصدر عند الواحد ومثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والجهة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذ كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبته المادة ثم يصير مستنباتا الالوان والاصوات والطعموم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثف عليها لتكثف وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث يتجسج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلبي بان كل ما يقبل شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والتسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والتسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتلبي فان قامت حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا الحس المشترك ايضا والجواب عنه مامر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة

الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير ومثل طعموم وروائح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع * حالة * او البطني * مثل الرطوبة واليبوسة والالين والصلابة والزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت ومعنى القوة ولا معنى القوة المهيأة نحو الفعل او الانفعال ثانيا وحقايق هذه القوى ثالثا واتم جعيل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا

رابعاً واثماً قال الاجسام التي قبلنا احترازاً عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيها شيء من هذه الصفات واثماً خص اللدغ والتحذير بالذكر من بين افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالهها في الحيوانات هذا ان الفعلان واثماً خص * ١٤٩ * الطعوم والروائح بالذكر مع ان الالوان والاصوات ايضا مؤثرة في آلي

البصر والسمع لان اثر الاولين في الاشياء اظهر واما قوله ثم اذا قنشت واجدت التأمل وجدتها قد تعري عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستخن بالقياس الى البارد فعساه ان الاستقراء دل على ان الاجسام تعري عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وهي التي نحس من الفأثر وهي تستخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار ويجب ان يكون مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة العرضية والا لزم من كلامه جواز خلو الجسم عن الصور النوعية يعني الثابتة التي هي مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التي هي مبدأ الرطوبة والبرودة واما قوله اعني بهذا انك تجد في كل باب فيها اذا اعتبرته ان جسمها يوجد عدما لجنسه مثلاً يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتهياً الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتحذير فاعلم ان المراد منه بيان الاستقراء الذي ادعاه مأولاً وهو بين غنى عن الشرح واما قوله وكذلك الحال في الهيات المتقدم للانعكاس الى آخره فاعلم انه لما تكلم في الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم في الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع

حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معاً وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الخواص الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض مائه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معاً بهما ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضاً كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والافتقار صسورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والاتفات اليه واعتراض الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكل على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معاً ويلزم منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لا احد هما باكة والاخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك على بالضرورة اذا ذقت طعاماً ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئاً فلسست مبصره من تين احد هما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور وانطباع كل واحد في جزء وهو في غاية الضعف والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله (وايضاً فان الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الخواص مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس اذراكا جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وايضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور) اقول هذا

خلوه الاجسام التي في عالمنا عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذي فسرهما به لان الاجسام التي عندنا لا شك انها قابلة للاشكال الغريبة اصلاً وهي الافلاك فهي لا يكون رطبة ولا يابسة فقد تعري عنها جسم او يكون منتجة الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة والزوجة والهشاشة وقد عرفت

كيفية انتمائهما الى الرطوبة واليبوسة * تنبيه * (والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض والهوا بالقياس الى الماء جار لطيف يشبهه الماء اذ سخن واطفأ والارض اذا حلت وطباعها ولم يسخن بعله * ١٥٠ * بردت واذا خدت النار وفارقتها

سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق وهذه الاربع مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك في الاطراف اظهر الشرح لما بين ان القوى العرضية الاولى التي بها يحصل التفاعل بين الاركان الاربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك في بيان ان الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت في النطق انه اذا قيل الانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا للموضوع اي لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ في الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضي ان يكون محمول كل واحد منها مساويا للموضوع وذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا في بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ذلك اشارة خفيفة ونجعل الاستقصاء على الباحث المشرقية والمخلص اما في القضية الاولى فقد حكى الشيخ في الشفا عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون

بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فبقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تناد من الحواس اليها كادراك العداوة والصدقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم تناد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الا من منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قول الفاضل اشارة الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجب ان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلا من في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلا من في مثله قوله (واكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك ونيط سيا وانتهى الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وانتهى الروح المصوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة السمع زادتان شبهتان يخلعتي الثدي ثابتيان من مقدم الدماغ قد فارقة اين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازوج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة في ثقب في اعك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة الحس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدء اعصاب الحواس الاربع هو مقدم الدماغ ومبدء اعصاب الحس هو الدماغ والنخاع الذي مبدءه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم

ان النار البسيطة لا تكون في غاية الحرارة ثم اخرج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة * الدماغ * حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زائلة فوجب ان تحصل السخونة على ابلغ الوجوه واما في القضية الثانية وهي ان البالغ في البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الكشافة

لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد وانما يكون الاحساس
برودة الماء اشد من الاحساس برودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام الارض والارض لكثافتها
لا تصل وكذلك قال ﴿ ١٥١ ﴾ الحواس المذات اقر سخونة في نفسه من النار البسيطة وان كان

اكثر منها في الحس فان من امره
على النار بسرعة لا تحترق بدمه ومن امر
بدمه في الحواس المذات لا يدوان تحترق
والسبب فيه ما ذكرنا ان النار للطافته
يسرع انفصالها عن اليد والحواس
المذات لكثافته يبطوا انفصاله
عن اليد ولا جرم يكون الاحساس
بحرارة الحواس اقوى من الاحساس
بحرارة النار واما القضية الثالثة
وهي ان الساخن في المعين هو الهواء
ففيه بحث لانه ان كان المراد من المعين
كونه بحيث يسهل التصاقه بغيره
ويسهل انفصاله عن غيره وهذا
هو البلية ومعلوم بالضرورة ان الهواء
ليس كذلك وان كان المراد من المعين
كونه بحيث يقبل الاشكال القريبة
وتركها بسهولة فهذا هو اللطافة
ورقة القوام وعندنا النار اولى
بذلك فاننا نرى ان الشيء كلما كان اسخن
كان الطيف وارق قوماً ونرى
ان الهواء كلما ازدادت سخونته
ازدادت رفته ونرى ان النار التي
عندنا في غاية اللطافة والرقّة فقوى
في ظنوننا انه كلما كان الشيء اسخن
كان الطيف وذلك يقتضي ان يكون
النار الطيف الاجرام واسهلها قبولاً
للأشكال ولتركها ثم هب ان هذا
الوجه الذي ذكرناه لا يدل على
ان النار الطيف اي اطوع للشكل
بشكل الحاضر الخوي ولكن لا بد

الدماغ ولم يقل مطلقاً في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين
تشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصوب في البطن المقدم هو آلة
الحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تنادي الادراكات الحسية
من الخواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها
المتصلة بالروح المصوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر
التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك
ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا
استعارة من ادراك النفس بواسطة الروح المصوب الى كل حس محسوسة
وبواسطة الروح الذي هو مبدء مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات
واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات
لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الخواس
للمحسوسات زمان تقطع فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدء
واحد مجمعة في موضع بعدد الاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر
قوله (والثالثة الوهم والتهما الدماغ كله لكن الاخص بهما هو
التجويف الاوسط) قال الشيخ في الشفا في صفة القوة السمعة بالوهم
هي الرتبة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كما لحكم العقلي ولكن
حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية وعنده يصدر اكثر الافعال
الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آتتها هو لكونها
مصدر اكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان واختصاص
التجويف الاوسط بهما لاستخدامها للتخيلة على ما سيجي واهذا
السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر التخيلة قوله (وتخدمها فيها

قوة رابعة لها ان تراب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس
والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها
وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها
في الجزء الاول من التجويف الاوسط كأنها قوة مالوهم وتوسط الوهم
للعقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطة
في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكها قال الفاضل الشارح ان كان
لهذه القوة ادراك كل شيء الواحد مدركاً ومتصرفاً وان لم يكن

من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولاً لذلك والا تصاف انا فسرنا الرطوبة بالبلية كان الرطب من العناصر
الاربعة واحداً وهو الماء والثلاثة الباقية يكون يابسة وان فسرنا هابسة قبول الاشكال كان الرطب
من العناصر الاربعة بلية وهي الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهي

أن البالغ في الجود هو الأرض فذلك مما لا نزاع فيها أصلاً بقي ههنا بخلاف أحد هما أن الشيخ لما ذا صرح في حرارة النار وبرودة النار بينهما حصلاً بطبيعهما حيث قال البالغ في الحرارة بطبيعة هو النار والبالغ في البرودة بطبيعة هو الماء ولم يصرح بذلك في معان الهواء وجود * ١٥٢ * الأرض والثاني أنه لم بدأ بذكر

الحرارة وثني بالبرودة وثالث بالرطوبة ورابع باليبوسة فنقول أما الأول فذلك لأنه لم يشبهه على أحد أن الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التي هي العناصر الأربعة ولكن أكثر المتقدمين ذهبوا إلى أن طبيعة النار هي الحرارة وطبيعة الماء البرودة ولأن اشتباه الكيفيات الفعالة بالطبيعة الفعالة أكثر من اشتباه الكيفيات المنفعلة بها فلما وقع هذا الاشتباه في الكيفيتين الفاعلتين ولم يقع في الكيفيتين المنفعلتين لاجرم أنه لما ذكر الكيفيتين الفاعلتين ذكر أنهما تصدران عن طبع الشيء تنبيهاً على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذكر ذلك وتنبه أيضاً على الحجة التي عول عليها في أن حرارة النار ليست هي نفس الصورة وهي أن الحرارة قابلية للاشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون صورة فنبه على صغري هذا القياس بقوله البالغ في الحرارة لأنه إنما يصدق أن هذا الشيء بالغ في الحرارة إذا كانت الحرارة قابلاً للاشد والاضعف وأما في الكيفيتين المنفعلتين لما لم يقع هذا الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صافيتين عن الطبيعة وأما الثاني فلأن الكيفية الفاعلة أشرف من المنفعلة والحرارة أشرف من البرودة

لها إدراك مع أنها تنصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشئيين لأبدوان يحضره المقتضى عليهما وأيضاً استخدام الوهم إياها تنصرف فيهما فاذن الوهم مدرك ومتصرف معاً والجواب عن الأول أن هذه القوة ليست بمدركاً وتنصرف في شئيين يقتضي حضورهما لا إدراكهما لهما إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلة أو كلاهما بحسب آتئين قوله (والباقية من القوى هي المذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير وهو آتئها) هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومهيئة للوهم بالحفظ ويسمى قوماً ذاكرة فإن الذكر لا يتم إلا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغايراً لاسترجاعها بعد زوالها فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن يكون القوى ستاً وهذا شيء ذكره في القانون وأقول أن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقاً وقال في الشفا وهذه القوة يعني الحافظة تسمى أيضاً متذكرة فتكون حافظة لصيغاتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعدة إياها إذا فقدت وذلك إذا قبل الوهم بقوته التخيلية فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر قوله وهذا يدل على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من إدراك شيء أدرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل مبدء هي فعل يتركب من أفعال قوتين مدركاً وحافظة والمسترجعة مبدء فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحافظة فتكون بذاتها حافظة ومحركاؤها وأفعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة

لكونها مناسبة للحياة وكون البرودة منافية لها فبدأ بالحرارة وثني بالبرودة ثم قدم الرطوبة * فهي * على اليبوسة لأن الرطوبة عند الحرارة وحافظ لها فكان أشرف من اليبوسة وأما قوله والهواء بالقياس إلى الماء جارح لطيف يشبه به الماء إذا سخن ولطف وأعلم أن لكل واحد من العناصر الأربعة كيفيتين وكل واحدة منها

فان احدى كيفيته قوية والاخرى ضعيفة فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات القوية شرح بعد ذلك في ذكر
ما لكل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم انه بالقياس الى الماء حار اى له كيفة متوسطة
بين الحارة والبردة وقد ذكر ان الوسط بين الحار والبارد هو الذى يستخن بالقياس الى الماء

اى يستخن بالقياس الى الماء الذى هو بارد
ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها
وهو قوله يشبه به المساء اذا سخن
ولطف ووجه الاستدلال ان الماء
اذا سخن ولطف تبخر والمسمى
بالبخار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة
باجزاء صغيرة مائية فلما كانت سخونة
الماء مقضية لتبخره وقد ثبت ان في
اجزاء اجزاء هوائية دل على ان
سخونة الماء بسبب لانقلا به هواء
فلو لان السخونة امر طبيعي للهواء
والا لما كانت السخونة سببا لانقلاب
الماء هواء وهذا الوجه اقناعي
واما قوله والارض اذا خليت وطباعتها
ولم يستخن بعلة بردت فاعلم
ان المراد منه اثبات برودة الارض
واستدل عليه بانه متى لم يستخن بعلة
من خارج مثل مساس الشمس وسائر
الكواكب فانما تبرد بذاتها وذلك
يدل على ان البرودة طبيعة لها واما
قوله اذا خربت النار فافرقها سخونة
فاعلم ان المراد منه اثبات برودة
النار واستدل عليه بان النار متى
زالت السخونة عنها حدثت منها
اجسام صلبة ارضية بقذفها
السحاب الصاعق مثل ما ذكر في
الشماع من سقوط قطعة من حديد
من السحاب الى الارض ومن
سقوط اجسام نحاسية شبيهة
بالفصل ولقائل ان يقول هذه الحجة

هي قوة حرارتها وهذه حكاية العساطة وذلك يدل على اضطراره
في امر هذه القوى وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا
به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين المعنى وبين
المعنى والمعنى هي كانهما القوة الوهمية بالوضع لا من حيث يحكم بل من
حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون
لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المنصرف
و الوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تعمل
فما بين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف
عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين
مختلفتين فطما وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس
مراده من قوله الوهمية هي بينهما المذكرة والمختلة والمذكرة ان جبهها
بالذات واحدة وكيف والمذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل
لاشك في انها الخزانة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق
هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدء الذي يذهب
اليه التخيل والتفكير والتذكر والمحافظة هو الوهم كان مبدء الجسم في الانسان
هو الطاقة وذلك منه ايضا حائلا على القوى الجوالة قوله (واما
مرادى الناس الى القضية بان هذه الالات ان الفساد اذا خص بخلاف
اورث لافه فيه) فهذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء
موضع هذه القوى والطبيب لا يبرهن المترك والحفظ ولا يتعرض
لاثبات الوهم انما يبرهن هذه التغيرات الحكم فاقوى عند اطباء ثلث
خيال آتية البطن الاقرب وفكر آتية البطن الارسطي لسمي بانسودة
وذكر آتية البطن الاخر قال افه مثل الشارح هذه الحجة لا يدل على
كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يتحمل ان تكون مغرفة او قائمة
بعضر آخر وانما يتحمل افه انها باحتلال هذه المواضع لانها فان
افعال العاقبة تتحمل باختلال السماع واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا
الاستدلال الاكونها الالات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح
المحمدة في هذه الاعضاء او بشي اخر لانه بحث آخر قوله (ثم اعتبار
او ذب في حكمة الصاعق زعم ان بقسم الاقصر للجسماني وبوخر
الاقصر له طاق ويقدر التصرف فيهما حكما واسترحا بالمثل المتعجبة

ضعيفة جدا لان لقائل ان يقول لم قلت ان تلك الاجسام انما حدثت بمجرد زوال الحرارة
عن النار ولم لا يجوز ان يقال ان حدوثها انما كان لان اجساما بخارية روجانية صارت لكثرة حركتها قريبة الشبه
من الابخرة والادخنة التي منها يتكون الحديد في معدته ثم اذا انفتحت الى كرة الاثير انطبع البعض ببعض وتولد منها

الجذب ولا بد لكم من هذا الذي قلناه لان المتقذف تارة يكون نحاسا وتارة يكون حديدًا وتارة يكون حجرا ولو كان
تولدها بمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلف هذه المتولدات واعلم انه لم يذكر كون الماء رطبًا لانه لا حاجة في العلم
بذلك الى البيان وقد بقي ههنا ما ذابا في هذا النمط من **١٥٤** ***** الصمت بالهواء ثم بالارض ثم

بالنار فنقول لانه اثبت الحرارة في
الهواء والبرودة في الارض واليبوسة
في النار وقد ذكرنا انه لا بد من
الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلا جرم
بدء بالهواء ثم بالارض ثم بالنار لان
المطلوب اثبات يبوستها واما قوله
وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم
انه لمسابين ان كل واحد من هذه
الاربعة مخصوص بكيفيتين من
الكيفيات الاربعة المذكورة بين انه ليست
مخالفة بعضها لبعض مخالفة بالاعراض
فقط بل وبالصورة المقومة واحتج
عليه بهرب كل واحد من حيز الآخر
فان النار لا يقف في حيز الهواء
بل يصعد والهواء لا يستقر في
حيز الماء فان الرق المنفوخ اذا جعل
تحت الماء قسرا احس بما فيه من
المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم
وقوف الماء والارض في حيز الماء
والهواء لظهورهما وقوله وذلك
في الاطراف اظهر فلان الميل
المستقيم يستدعيه القرب من الحيز
الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه
الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب
وصوله الى طرف مكانه الطبيعي
اشد ميلا اليه وميله عن المكان
لغريب واذا ثبت ان كل واحد
منها قرار عن مكان الآخر وجب
ان يكون كل واحد منها في بطبعه
للاخر والا لكان المكان الواحد

عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته (هنا تأكيده لتخصيص
الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع
الاعضاء على ما ذكر في الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية
المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخبالية الى الجرم
دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس والعقل استعارة
لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس
الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال
هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر
الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه
لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج
الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس
المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع
لم يعمل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا
بل ذكر فائدة الترتيب وايضا ان سلطنا انه علل بذلك لكن في قول هذا
الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن
من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة
ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع
يثبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل
الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب
الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبت بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ
وبه حس السمع فهذا حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي
التأخر عن الذوق هذه فظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه
نخاعية للمفعة المذكورة في كتب التشرريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ
اكثرا من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي
المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم
بها الفصل فهي خالية عن القائدة لانهم معترفون بذلك الا أنهم يذهبون
الى انها مدركة للمقولات بالذات والمحسوسات بالآلات وان تقدم ذكر
ذلك مرارا فائدة في التكرار * اخذت * (واما نظير هذا التفصيل في قوى

املا للجسم ومتاخر المثل وانما محال واعلم ان هذا الفصل بناء على ان الفرق بين الحال المقوم ***** النفس *****
والحال الغير المقوم والكلام فيه قدم ***** المثلة الثانية ***** في سبب ترتيب العناصر في امكانها وفيها فصل واحد
***** تنبيه ***** (من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقيلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون

اقوى حركة واسترع طفوا والفسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر * النفس * المحصلون
من الحكماء اتفقوا على ان الارض في المركز ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالماء الهواء ويحيط بالهواء النار ويحيط بالنار
الفلك ثم لاكثر من الحكماء * ١٥٥ * زعموا ان هذا الترتيب طبيعي لهذه الاجسام ومنهم من زعم

النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها
ان تفعل جوهره قوى وكالات) اقول يريد ذكر القوى التي يختص
الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة
كانت متباعدة بالذوات لكونها مبادئ افعال مختلفة فكان تفصيلها
على سبيل التوزيع وهذه غير متباعدة بالذوات لكونها متعلقة بذات
واحدة مجردة انما هي تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس
الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي
الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله (فمن قواها مالها
بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي
وهي التي تستند الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية
ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذاتية وتجريبية
وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي)
اقول قوى النفس تنقسم باقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها
في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون
باعتبار تاثيرها عمدها وفوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها
ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه
القوى بالاشتراك الاسم او ما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر
فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك
ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راى كلي مستند من مقدمات
كلية اولية او تجريبية او ذاتية او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها
العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئ دون
غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال
مقدمات جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الجاصل فيعمل بحسبه
ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده * اشارة * (ومن قواها مالها
بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة
استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي
المذكورة وتلونها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى
فيتهيئ بها الاكساب الثواني اما بفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفي
او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة وهي

ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا
ان الانتقال اسبق اليه ومتى وصل
الاسبق اليه طوى الاخف عليه
فهذا هو السبب في هرب بعضها
عن حيزا لبعض وربما يمكن جعل
هذا المذهب سؤالا على الكلام
المقدم على هذا الفصل فان على
هذا التقدير لا يلزم من هرب بعضها
عن حيز البعض اختلافا بالثبوت
بل يكفي في ذلك مجرد اختلافها
بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ
بهرب بعضها عن حيز البعض
على اختلافها في الصور المقومة
احتاج في تقرير تلك الحجة الى ابطال
هذا المذهب فاستدل عليه بان
قال الاجسام كلها كانت اعظم كان
ميلها الى احيائها الطبيعية اقوى
وكما كان كذلك كان قبواها للميل
القسري اضعف لما يتاثر ان الميل
الطبيعي عاين عن القسري والشيء
كلما كان السابق عنه اقوى كان
وجتوده اضعف واذا ثبت ذلك
فلو كان طفوا الهواء على الماء تسريا
لكان كلما كان الهواء اكثر كان طفوه
على الماء ابطاء لكن التالى بالعكس
فانه كلما كان الهواء اكثر كان طفوه
على الماء اسرع فعلمنا ان ذلك الطفو
طبيعي لا قسري ويطلق المذهب
الذي ذكره واما قوله وكذلك
الحركات الاخر يعني به سائر انواع

الحركة * المسئلة الثانية * في بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل
واحد * تنبيه * (قد يرد الانا بالجند فيركبه ندى من الهواء كلما لقطته مدالى اى موضع شئت ولا يكون ليس
الافى موضع الرشح ولا يكون عن الحار وهو اطف واقل للرشح فهو اذا هواء استحبال ماء وكذلك قد يكون صحوفي قليل

الجبال فيضرب الصخر هوأما فيجهد سحابا لم ينطق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط للحالم يضي ثم يعود وقد ينشق النار بالنفحات من غير نار وقد يحال الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الخيل كما قد يجهد مياه جارية * ١٥٦ * يشرب بجارة صادة فهذه

الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة * الشرح * المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربعة لما كانت اربعة وقع منها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهي هذه ضرورة الارض ماء او هواء او نار او صيرورة الماء ارضا او هواء او نار او صيرورة الهواء ارضا او ماء او نار او صيرورة النار ارضا او ماء او هواء وليس لاحد ان يدعى ان ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارضا ولا يلزم ايضا من صحة احدهما صحة الآخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعة اولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء ناراً وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارضا واصلم انه متى صحت الاقسام الثلاثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهوى الارض المباشلة لهوى الماء وهوى الماء المباشلة لهوى الهواء وجب ان يكون مماثلة

الزجاجة والشريفة الباقية منها قوة قدسية كما ذكرتها يضي ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكل اما التمثل فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متعلقة في الذهن وهو نور دلي نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروق منه كالمشهد حتى شئت من غير تغافل الى اكتساب وهو المصباح وهذا التمثل يسمى عقلا مستفادا وهذه لقوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهوى لاني ايضا الى الملكة فهو اعقل الفعال وهو انوار) اقول وهذه اشارة الى قوى اقدس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كدالة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فبذلك كما يكون للطلل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون الامي المستعد للعلم ومشتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء قوة النفس المناسبة للبرية الاولى يسمى عقلا هويلا نيا اشبهها ياها حيتا نذ ياها ولى الاولى الخالية في نفسها من جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم وقوتهم المناسبة للبرية المتوسطة يسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس يختلف في تحصيلها فخير من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يعيشها على حركة فكرية شاقفة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومن هم من يظفر بها من غير حركة اماع شوقى اولامع شوقى وهو من اصحاب الحدس ويتكرر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يسمى اثباتها واما قوتها المناسبة للبرية الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالتفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كما لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهويلا لاني الادرجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل قائما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس انصار

لهوى الهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهواء ناراً ثبت كون هويلا مثل الهوى والكل * الحيوانات * بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلاثة كافية في ان للعناصر الاربعة هيولى مشتركة فاذا ثبت ذلك ثبت صير الاقسام ضرورة ان ما يصح على الشيء يصح على مثله هي ههنا اثبات ثلثة احدها ان الاقسام

الثالثة لما كانت كافية في اثبات المطالب فلما ذكرنا في اورد الشيخ في عباراته انه بين انقلاب الارض ماء
والماء ارضاء المطالب حاصل بذكر كل واحد منهما وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وافية بالمطلوب الا انه
لربين انقلاب النار هواء ١٥٧ والماء هواء والارض نار الحاصل المطالب فلما ذكرنا اختار الشيخ في اثبات هذا

المطالب الاقسام التي ذكرها دور غيرها
وثالثها انه لما ابدى بيان انقلاب الهواء
ماء وثني بانقلاب الهواء نارا وثالث
بانقلاب الارض ماء ورابع بانقلاب
الماء ارضا فائدة هذا الترتيب
فالجواب عن الاول ان الاقسام الثلاثة
الاول اوردتها الشيخ بالقصد الاول
واما القسم الرابع فانه ما اوردته بالقصد
الاول الا ترى انه جعل كل واحد
من الاقسام الثلاثة اصلا مستقلا
بنفسه ففي الاول قد يبرد الاناء بالجمد
الى آخره وفي الثاني قال وقد يخلق
النار بالنفاسات وفي الثالث قال قد
يحل الاجساد الصلبة واما في الرابع
فلم يقل قد يجمد مياه جارية بل لما
ذكر انحلال الاجساد الصلبة
عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد
يجمد مياه جارية وهذا منه تنبيه
على انه انما ذكر الرابع لما بينه
وبين الثالث من اتعلق وان كان
لا حاجة اليه في نفس المقصود واما
الثاني فجعله ان الاقسام الاخر
وان كانت كافية للمطلوب
الا ان فيها ما يعسر اثباته مثل
انقلاب الهواء ارضا وانقلاب الارض
نارا ومنها ما يكون اثباته ظاهرا
جليا مثل مقابلات الاقسام التي
ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء
يتقلب هواء بالجمد لكن ليس هو
مشهور ان الهواء يتقلب ماء وكذلك

الحيو ان في شهادة الانوار الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب توجه
هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع انوار العاطفة
والفاضل لشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحس
وقل اقوة القدسية وذلك سهو منه شهد به سائر كتب الشيخ وغيره
ومشأ هذا السهو هو وجود اواد المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحس
فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زينة الحفها التاسخون
خطاء والتقدير اتصال الكلايين واپس قوله وتسمى عقلا بالملكة جوابا
لقوله ان كانت اقوى بل عطفها على قوله فتها بها لاكتساب الثواني
لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا
فنقول لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل الموردة في الترتيب لثور الله تعالى
وهو قوله عز وجل * الله نور السموات والارض مثل نوره كشكوة
فيها مصباح المصباح في زجاجة زجاجة كانها كوكب دري توفد من شجرة
بباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور
على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل
شيء عليم * مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه
فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت
لشكوة شبيهة باعمال الهولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور
لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها ولزجاجة بالعقل بالملكة
لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر
لكنها مستعدة لان تصبح قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وقعب
والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعزل بالفعل ولو لم يكن
شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور حلي نور باعزل المستفاد فان
الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخرة والمصباح بالعقل بالفعل
لانه يبرئذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل بالفعل لان
المصباح يشتغل منها قال الفاضل الشارح واما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل
فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل
بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح

مشهور ان النار عند الاطفاء ينقلب هواء وليس مشهور ان الهواء ينقلب نارا فلو ان الشيخ اثبت المطالب
بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد اثبات من الاقسام التي اوردتها ويصححها بالادلة
فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صح المطالب بهذه الامثلة استغنى عن هذا التطويل واما الثالث

فقول انه انما بدأ يتنفس من الهواء ماء لان الطريق الجيد من التعليم ان يبدأ بالاسهل ويترقى الى
الاصعب والسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة وسبب في زوال الصورة الهوائية الى الصورة
النارية هو زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهواء اسهل من زوال الرطوبة فلما كان زوال

الرطوبة عند لا جرم كان تصور انقلابه
ماء اسهل من تصور انقلابه ناراً فلهذا
قدمه عليه واما انقلاب الارض ماء فهو
اصعبها تصوراً فلذا اخره ثم شبه
بانقلاب الماء ارضاً لان ذلك قد
شاهد به بعض الناس فشبهه به
ازالة للاسبغاد ويجب ان يعلم
ان الكلام في امثال هذه الامور
افاعي ضعيف جداً ولا انى التزم
استخراج القوائد من الفاظ هذا
الكتاب تنبيهها للملحة على وقوف
من هذا الكتاب على ما لم تقف عليه
احد ممن سبقني واني ما اقدمت
على الاعتراض جزافاً والامساك
اجوز اضيق زمانى في مثل هذه
الكلمات ولنرجع الى المنصود فنقول
هذا الفصل مشتمل على اربعة
مباحث البحث الاول في انقلاب
الهواء ماؤاً عند الشيخ في اثبات
ذلك ههنا على وجهين وانا اقرر
كل واحد منهما على افضل
الوجه الاول ان الاناء الفضى
والهامسى او ما شبههما اذا وضع
فيه الجمد حتى يرد جسداً فانه يجتمع
على اطرافه قطرات الماء فتلك
القطرات لا تخلو اما ان يقال ان
الاجزاء المائية كانت مشبوبة في الهواء
الذى ياربها لكنها الصغرها وجذب
حرارة الهواء لها ما كانت يمكن من
ان يترقى اتصال الهواء ويتزل
ويجتمع على اطراف الكوز فلما برد

السكر المستعاد هو غاية القصوى وهو الرئيس المصطفى الذى يشتمل
ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية * تنبيه * (هناك
تنتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة
فهى حركة ما للنفس فى الممانى مستعينة بالتخيل فى اكثر الامور يطلب بها
الحد الاوسط او ما يجرى مجرى ما يصاربه الى العلم المجهور حالة الفقد
استعراضاً للمخزون فى الباطن وما يجرى مجرى ما تادت الى المطلوب
وربما انبتت واما الحدس وهو ان يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة
اما غيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل
معه ما هو وسطه اوفى حكمه) قول لما ذكر ان النفس تنقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بانفكر او الحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق
بينهما فقواه في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل فى اكثر الامور
اشارة الى ان الفكر يكون فى الجزئيات اكثر لانها فى الكليات يكون مستعينة
بالفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضاً للمخزون فى الباطن
اشارة الى الصور والمعانى المخزوتين فى الخيال والذاكرة وقوله وما يجرى
مجرى اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة فى الممانى من المطالب بطلب
بها مبادئ تلك المطالب كالحودود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما
تادت ويتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب
واما الحدس فهو ظرف عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة
وتنش للمطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين
المذكورتين سواء كان مع شوق اولى يكن وشار الشيخ بقوله ان يتمثل
الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى بقواه ويتمثل معه ما هو
وسطه الى عدم الحركة الثانية وقواه اوفى حكمه اشارة الى ما يتمثل مع
المطالب من العلوم المنصلة به فافرق بين الفكر والحدس اولا بما كان الانبتات
ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤدياً الى علم ولا اجل ذلك ربما لا يسمى
فكراً وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم وثانياً بوجود الحركة
وعدهما وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين
فى هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية
مشاركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس
هو ان يقع الحد الاوسط فى الذهن اولاً ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب

الاناء بالجمد جداً حتى يبرد الهواء القريب منه جداً فرالت المشبوبة عن تلك الاجزاء
الصغيرة المشبوبة فى الهواء فتقات وتزل واتصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب
الذى ذكر صاحب المعبر او يقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما فى داخله او يقال ان الهواء

انقلب ما ووجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما ان يقال انها كانت ما قبل اجتماعها على طرف الكوز او ما كانت كذلك فان كانت ماء فاما ان يقال انها من الماء الذي في الكوز وهو الذي يكون على سبيل الترشيح او من الاجزاء التي في خارج الكوز ١٥٩ واذا رقت الحصر فقول القسم الاول باطل لان تلك

ثم فسمه الى ما يقتضيه في فيعدم لشور بالمطلوب على الشعور بالوسط
والى ما لا يقتضيه فيه فيأحر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتق على
التألف الصريح قوله (واما لك تشتهى زيادة دلالة على القوة
اقدسية واما كان وجودها فاستمع الست تعلم ان للحس وجود اوان
للانسان فيه مراتب وفي الفكرة ففهم غبي لا يعود عليه الفكرة رادة ومنهم
من له فطنة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اقف من ذلك وله
اصابة في المقولات بالحس وتلك الثقافة عبر متشابهة في الجميع بل ربما
فلتور بما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منها الى عديم الحس
فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى في اكثر احواله
عن اتعلم والفكرة) اقول يريد بيان امكن وجود القوة القدسية
وتقريره ان للحس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف
والكم اما بحسب الكيف فليسرعة التادية و بطؤ ما واما بحسب الكم
فلكثرة عددها وقلة الاول يكون في الفكرة اكثر لاشتغالها على الحركة
والثاني يكون في الحس اكثر لاجرده على الحركة ولان الحس انما يكون
لقوة من النفس وتلك المرتب حدانقصار وكال وحدانقصان هو ان يثبت
جميع افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما
ما يمكن ان يحصل لغيره من اعلوم بحسب الكم ودفعه او قريبا من ذلك
بحسب الكيف على وجه يقتضي يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي
ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال يمكن الوجود وما في الكتاب
ظاهر قوله (فان انتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستبين لك
ان المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وان المرسم
بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم) اقول يريد اثبات الفعل افعال
وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولا تقدمت اشارة
الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اوردها هذا الفضل
لازياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما ترسم
فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما ترسم فيه
صورة محسوسة او متعلقة بهما فهو اما جسم واما قوة في جسم ولا بينهما
بهم فذكرهما واحال بيانهما على ما ياتي ثم شرع في تقرير الحق وهو
ان يقال ادراك شيء وجود صورته في المراكز على ما مر ، المذموم عنه

القطرات كلما تحينها اجتمعت مرة
اخرى واو كان السبب ما قالوه لما
كان الامر كذلك لا في المرة الاولى
لما برد الهواء المحيط بالكوز وردت
جولة الاجزاء المائية المبتوثة فيه ونزلت
على طرف الكوز فحيث لم تبقى
في الهواء المحيط بالكوز شيء من
اجزاء المائية واذا كان كذلك وجب
ان لا تجتمع القطرات مرة اخرى
لكننا نرى انما كلما ان تلك القطرات
اجتمعت مرة اخرى وهو المعنى بقول
الشيخ كلما سقطت مدفعها فساد هذا
القسم واما الترشيح فهو ايضا باطل
اما اوله لان الماء الحار اللطيف فيكون
اقبل للرشح لكن الامر المذكور
لا يحصل عن الماء الحار واما ثانيا
فهذه افطرات ربما اجتمعت على
موضع من الكوز فوق الموضع
الذي يماسه الجمد والرشح انما يكون
في موضع المجاوز للترشيح واما ثانيا
فلان ذلك الجمد يكون بحيث لا يتصل
منه شيء مع انه يجتمع تلك
القطرات بل كلما كان الجمد ابعد عن
التصل كان المعنى المذكور اتم واما
قال الشيخ واما لا يكون الا في موضع
الرشح واما بطل ولا يكون في موضع
الرشح لان المقصود ليس هذا الامر
لا يحصل من الرشح بل بقي ان هذا
الامر لا يحصل من الرشح ولما بطل
القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه

استحال ما فان قيل اذا كانت برودة الماء بقلب الهواء ماء فلما ذاب يناب الهواء المحيط به باكية
ماء ثم اذا انقلب الهواء ماء لا بد وان ييب ذلك الماء فينشأ بجذب اليه هواء اخر لاستحالة الخلا في قلب
ذلك ايضا ماء حتى اني سبل عظيم بسبب ان برودة الكوز قلب الهواء ماء فنقول يحتمل ان يكون السبب فيه

ان الماء الطيف من الآناء فيكون ثمنه عن الهواء الحار اسهل من تسخن الآناء واذا كان كذلك فلا تراه
اذا برد واحال الهواء الملاصق به ما التصق ذلك الماء بالآناء ويسخن عن الهواء فمع وصول برودة الآناء الى الهواء
فلا جرم لم يتقلب الهواء ماء ولهذا سبب من ازالنا القطرة ١٦٠ الملتصقة بالآناء عنه حصلت عليه

مع امكان ملاحظته هو عدم مالئك الصورة فيه لا من كل الرجوع بل مع
امكان وجودها اى وقت شاء والذيان عدم مطلق اها فيه فان الوجود
معها انما يتحصل بنجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فلهذا شئ غير
المدرک حافظ للمدرک تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة
التسبيح غير موجودة فيه والافكان الذهول والتسبيح واحدا واما القوى
الجسمانية فقابلية للتسبيح الى جزئين يكون احدهما مدرکا والاخر حافظا
لكون الاجسام قابلة للتجزئة واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سباني
فان من يحسن ان يكون شئ غره بالذات ترسم فيه المذولات ويكون
هو خزانة حافظه لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمنا
لامتناع ارتسام المذولات فتسبيح ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس
من حيث هي نفس لا تكون المذولات من تسبيح فيها بالفعل بل بانوة
فان ههنا موجود من رسم بصور جمع المذولات بافعال ليس بمجسم
ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعالي فقلوه (وانت تعلم ان شعور
القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها) تذكر لما ذكره من قبل وقوله
(وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة) اشارة الى حال
حصول الادراك بالفعل وقوله (رابث القوة ان غابت عنها ثم ما ردت لها
والثقت اليها هل يكون قد حدث هناك غير مثلها فيها) بيان ان يكون
الذهول مشتملا على زوال ما فان الماودة الى الادراك تقتضي تجردا ما
لتلك الصورة وقوله (فجب ان تكون الصورة المغيبة عنها قد
زالت عن القوة المدركة زوالا تاما نتيجة لذلك قواله) واما في القوة الوهمية
التي في الحبون فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما
ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزنة اها والثاني ان يزول
عنها ويحفظ في قوة اخرى هي اها كالخزنة وفي الوجه الاول لا يرد
الوجه لان نجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويروح له بالآناء
الخزنة والالامات اليها من غير نجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن
في الصورة الحسية المستحفظة وقوة حسية فمجرد ان يكون الخزن
لها من القوى او في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر
لاحتما ان اجسامنا وقوى اجسامنا للبحري (اشارة الى ما قررنا من امر
القوى الجسمانية وقوله) واما لا يجوز فيم ليس جسمنا بل نقول

ويبقى الارض ويرتكب عليه نلجا بكية مقدار رمية في رمية فبصر الهواء صافيا لحظة ثم تمقد ١٦١
مرة اخرى ولزم من هذا الدور حتى انه ينضد من هذا الوجه على تلك البقعة نلج عظم لرسال لم واديا
كيرا وليس ذلك الا هواء قد استحال نلجا وماء ونقائل ان يقول الاعتراض المذكور على الحجج الاولى لازم ههنا

مع مزيد اعتراض ذكره صاحب المستبر فقال يحتمل ان يقال الاجزاء المتصعدة المتعرفة الى الجواهر ردا لما
عرض له سارده ببط من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت فصارت سحابا ونزل ثلجا ولو كان ذلك
بسبب البرد لكان بعد نزول الثلج * ١٦١ * وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اولي لان البرد حينئذ يكون

اشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو
عن المطر ابرد من يوم نزول المطر
ولما كان يلزم ان لا يحصل الصحو
الا بخرقة قوية تحدث في الهواء ولما
لم يكن كذلك بطل ما قالوه البحث
الثاني في انقلاب الهواء نارا والدليل
عليه ما ذكره من انه قد يخلق النار
بالنفخات من غير نار وكيفية ذلك
ان الكبر اذا الى الخ عليه بالنفخ وخلق
الهواء ولم نزل ان يخرج ويدخل فانه
عن قريب يستحيل ما فيه نارا
البحث الثالث في انقلاب الارض
ماء والدليل عليه ما ذكره من انه
قد يحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياه سائلة وكيفية ذلك اننا شاهد
ان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع
في موضع ندى انحل كله ماء وكذلك
النوشادر فن اراد حل بعض الاجساد
الصلبة فليقلب طبيعته الى اللينة
تكثر السحق كالنوشادر وما تجرى
مجره فلذلك قال صاحب الاكبر
في باب الحل اجعل الاشياء ملحا
والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء
فانه يحصل من مجموعهما الملح الذي
ينحل في الرطوبة بالكلية فهناك
قد صار التراب ماء البحث الرابع
في انقلاب الماء ارضا والدليل عليه
اما اول فلانه اذا صح انقلاب الارض
ما صح انقلاب الماء ارضا على ما من
تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد

اننا نحن في العقولات نظير هاتين الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد
لكن الجوهر المرتسم بالعقولات كاتين لك غير جسماني ولا منقسم فليس
فيه شيء كالتصرف وشيء كالحزنة ولا يصلح ان يكون هو كالتصرف
وشيء من الجسم وقواه كالحزنة لان العقولات لا ترسم في جسم (اشارة
الى حال القوة العاقلة واحتياجهما الى حافظه وقوله) فتى ان ههنا
شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات (نتيجة ذلك وثبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مبانة لذواتنا بالذات
وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن جسم لا يكون
مفارقا وقوله) اذهو جوهر عقلي بالفعل (اشارة الى ان ارتسام
العقولات بالفعل فيها انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يكن ان
ترسم فيها لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرسم
فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله) اذا وقع بين
نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك
الاستعداد الخاص لاحكام خاصة (اشارة الى تخصيص بعض الصور
المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سايرها والاحكام
الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة
المعدة لادراك الكلبيات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلية
وقوله) واذا عرضت النفس منه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة
اخرى انمحي المتمثل الذي كان او لا كان المرآة التي كانت يحازي بها
جانب القدس قد عرض بها منه الى جانب الحس او الى شيء آخر من
الامور القدسي (اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالآلة لانها
في الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة من المجردات وقوله) وهذا
انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال (اشارة الى السبب
الذي به يختلف حالنا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى
الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول
شيء من العقل لفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون
النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما
اختص بها من العقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال
والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبق
الاشارة اليها والى اجوبتها الاقوله هذا الكلام دل على وجود سبب

مياه خرجت من منابعها فانه قد * ٢١ * هناك اجارا مخصوصة واعلم ان هذه الأدلة مبنية على مقدمات
محسوسة فن لم يحس بها ولم يجد هالم يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها في صحة الاقيسة المركبة عنها ابحتات طويلة
ولقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انتم تجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء الصورة النوعية

فلا يجوزون ان يقال ان الماء اذا صار هواء فليس ذلك لان صورته الماثبة قد زالت بل لان كيفيته من البلية والبرودة قد زالت وان كانت الصورة الماثبة باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكرناها ومع قيام هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبت هذه

الامثلة الاربع اثبت ان العناصر

قابلة لان يتصف مادة كل واحد منها بصورة الاخر فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على ما مر تقريره والله العليم والعون والتوفيق * المسئلة الرابعة * في ان الاسطقسات والاركان ليست الا الاربع المذكورة فصل واحد * اشارة وتنبيه * (هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالخرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نفس جهة فوق كالنار وثقل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقل ليس بمطلق كالماء وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه) * التفسير * لما تكلم في صفات هذه الاجسام الاربعه اراد ان يبين انها هي اصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا وانها هي الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جسم ذاتي للعالم واصول الكون والفساد هو الذي يكون محلا لهما فكون هذه الاربعه اركاناً ما مر بعرض ايها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون والفساد امر يعرض لها لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد واحد الاعتبارين مغاير

يفض العلم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالم فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفاً بذلك الاثر كالعقل النعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم انصافها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسياتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل في: هو حافظ لهما * اشارة * (هذا الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شئت بملكة متميزة وهي السمعة بالعقل بالفعل) اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجودة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علمه ايضا حادثا كذلك بازائه وقدم ذكر قري النفس الترتيبية المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى ومنها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسية الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية والقريبة هي اشالة وهي المنقضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحس والقوة القدسية * اشارة * (كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في الصورة والذاكر باستخدام القوة الوحيية والمفكرة تناسب للنفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المغاير لمناسبة ما بينهما تحقيق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي التخصصات الاستعدادات نام بصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي) اقول لما ذكر حصول الاتصال لعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال اراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف

لثاني ثم ان الشيخ بين اولاً في هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيها انها هي اصول النفس * تلك كانت الفاسدات وانما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزءاً من اجزاء العالم حالة طبيعية هر ضمت لكل واحد منها بالنسبة الى ككل العالم وكون كل واحد منها اصلاً للكون والفساد حالة بالانسبة

الى امر غير طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها اركاناً قبل كونها اضواء فلا جرم
قدم بيان كونها اصولاً فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله فبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة حتى يوجد خفيف * ١٦٣ * مطلق بنحو ونفس جهة فوق كالنار وثقل مطلق كالارض وخفيف

ليس بمطلق كالهواء وثقل ليس بمطلق
كالماء وانما يحتاج ههنا الى بيان امرين
احدهما تفسير الثقل والخفيف المطلقين
وغير المطلقين وثانيهما بيان
ان هذه الاربعة يكفي في ان تتم
بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة
فانما يتبين بذلك ثبت ان اركان
عالمنا ليست الا هذه الاربعة اما الاول
فالثقل المطلق هو الذي لو لم يمنعه
مانع لا يطبق مركز ثقله على مركز
العالم حتى يكون راسنا تحت الاجسام
كلها والخفيف المطلق هو الذي
لو لم يمنعه مانع لتحرك حتى تماس سطحه
سطح القاك واما الثقل الاضافي
فانه يعتبر ذلك على وجهين احدهما
هو الذي بطباعه يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين حدى الحركة المستقيمة
حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه
وقد يعرض له ان يتحرك عن الوسط
مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار
والهواء يتحرك منهما الى الوسط ولم يبلغه
واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة
وهو الوسط يتحرك منه بالطبع
ليطفو عليها فلا جرم ان ثقل
الماء اضافة من هذا الوجه وثانيهما
ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه
وكانت الارض سائبة الى الوسط
فيصير الماء عند الارض خفيفا فهو
يكون ثقيل اضافة من هذا الوجه
وهذا الوجه قريب من الاول الا انه

النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي النفس الغوية ككشاش
هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان تدركها
النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف
فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها
المستخدمة للقوة المفكرة المنصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس
المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني
التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة
الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبلا ولا
عن العقل الفعال المنقش بهما المناسبة ما بين كل كلي وجزئية تحقق
ذلك مشاهدة الحال وثامنها فانا اذا احسنا بالجزئيات تصورات الكليات
وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول
صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور
لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترسم فيها عن العقل الفعال
والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم
وكنصور الملزوم وما تشبه ذلك لمعنى عقلي كنصور المحدود والمرسوم
واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها
واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل
فيها اعرضنا عنها مخافة الاطباب * اشارة * (ان اشتهيت الان ان يتضح لك
ان المعنى المعقول لا يرسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع) اقول يريد
بيان ان النفس انما طاقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم
ولا جسماني وبالجملة ليس بذى وضع قال الفاضل الشارح اراد هذه
المسئلة كان بالنظر المترجم بالتجريد ادلى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق
على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان
ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط
المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكالاتها
فبين اولاً انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت
لها كالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكالات تصدر عنها
بتوسط آلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجريد عن البدن
فبين هناك بقائها مع كالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها

مغسيرة فان هذا باعتبارانه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنه واما ذلك باعتبارانه
لا يريد من الوسط الحد الذي يزيد الارض بعينه واذا عرفت الثقل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف
وانما قال الشيخ ثقل ليس بمطلق ولم يقل ثقل مضاف فاما الاول فلان القضية تعبر بمفصلة حقيقة بالعبارة الاولى

كُونَ الثَّانِيَّةُ وَأَمَّا ثَانِيًا فَلَا نَ الْوَجْهَ الْأَوَّلَ مِنَ الْوَجْهَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ فِي بَيَانِ أَنَّ ثِقَلَ الْمَاءِ إِضَافِي لَا يَقْتَضِي عِنْدَ التَّحْقِيقِ كَوْنَهُ إِضَافِيًّا لَإِنَّ حَاصِلَهُ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّهُ لَا يَرِيدُ حَقِيقَةَ الْوَسْطِ وَهَذَا لَيْسَ مِنَ الْإِضَافَةِ فِي شَيْءٍ فَتَسْمِيَتُهُ بِالثَّقَلِ الْإِضَافِي مِنْ هَذَا الْوَجْهِ يَكُونُ بِحَسَابِ زَاوَا تَسْمِيَتِهِ بِأَنَّهُ ثَقِيلٌ لَيْسَ بِمُطْلَقٍ فَهُوَ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ

﴿ ١٦٤ ﴾

جَسْمًا أَوْ جَسْمَانِيَّةً بَلْ بَالِغٌ فِي إِبْضَاحِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْكِمَالَاتِ الذَّاتِيَّةِ انْبِثَاقِيَّةٍ مَعَهَا وَالْكِمَالَاتِ الْبَدَنِيَّةِ الرَّائِلَةِ عَنْهَا بِزَوَالِ الْبَدَنِ فَوْقَ اشْتِرَاكِ النَّطِينِ فِي الْبَحْثِ عَنْ تِلْكَ الْكِمَالَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ عَلَى مَا يَنْبَغِي فِي مَوْضِعِهِ وَلَمْ يَوْرَدْ كَمَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ هَهُنَا شَيْئًا مِمَّا يَحْتَاجُ أَنْ يَبَيَّنَ هُنَاكَ قَوْلُهُ (أَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْءَ غَيْرَ الْمُنْقَسِمِ قَدْ يُقَارَنُ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً لَا يَحْتَاجُ لَهَا أَنْ يُصِيرَ مُنْقَسِمًا فِي الْوَضْعِ وَذَلِكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ كَثْرَتُهَا كَثْرَةً مَا يَنْقَسِمُ فِي الْوَضْعِ كَأَجْزَاءِ الْبَلْقَةِ لَكِنِ الشَّيْءُ الْمُنْقَسِمُ إِلَى كَثْرَةٍ مُخْتَلِفَةِ الْوَضْعِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَارَنَ شَيْءٌ غَيْرَ مُنْقَسِمٍ) إِشَارَةٌ إِلَى تَهْيِئَةِ أَصْلِ كُلِّ وَهْوَانِ الْحَالِ قَدْ يَكُونُ بِحَيْثُ لَا يَقْتَضِي انْقِسَامَهُ انْقِسَامَ الْمَحَلِّ وَقَدْ يَكُونُ بِحَيْثُ يَقْتَضِي وَالْأَوَّلُ هُوَ الْحَالُ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ فِي الْوَضْعِ كَالسَّوَادِ الْمُنْقَسِمِ إِلَى جَنْسِهِ وَفَصْلِهِ وَكَأَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ تَحِلُّ مَحَلًّا وَاحِدًا مَعَ السَّوَادِ وَالْحَرَكَةِ مِثْلًا فَانْهَمَا لَا يَقْتَضِيَانِ بِانْقِسَامِهِمَا إِلَى هَذَيْنِ النُّوعَيْنِ انْقِسَامَ الْمَحَلِّ إِلَى جُزْءٍ أَسْوَدَ غَيْرٍ مُتَحَرِّكٍ وَإِلَى جُزْءٍ مُتَحَرِّكٍ غَيْرٍ أَسْوَدَ وَالثَّانِي هُوَ الْحَالُ الَّذِي يَنْقَسِمُ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ فِي الْوَضْعِ كَالْبَلْقَةِ فَانْهَا تَنْقَسِمُ إِلَى عَرْضَيْنِ مُتَبَايِنَيْنِ فِي الْمَحَلِّ وَالْوَضْعِ وَاشَارَ الشَّيْخُ إِلَى هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ بِقَوْلِهِ الشَّيْءُ غَيْرَ الْمُنْقَسِمِ قَدْ يُقَارَنُ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً إِلَى قَوْلِهِ كَأَجْزَاءِ الْبَلْقَةِ وَالْمَحَلِّ إِضَافًا قَدْ يَكُونُ بِحَيْثُ لَا يَقْتَضِي انْقِسَامَهُ انْقِسَامَ الْحَالِ وَقَدْ يَكُونُ بِحَيْثُ يَقْتَضِي وَالْأَوَّلُ هُوَ الْمَحَلُّ الْمُنْقَسِمُ إِلَى أَجْزَاءٍ غَيْرِ مُتَبَايِنَةٍ فِي الْوَضْعِ كَالْجِسْمِ الْمُنْقَسِمِ إِلَى جَنْسِهِ وَفَصْلِهِ أَوْ إِلَى مَادَّتِهِ وَصُورَتِهِ وَالْمَحَلُّ الَّذِي يَنْقَسِمُ إِلَى أَجْزَاءٍ مُتَبَايِنَةٍ فِي الْوَضْعِ وَلَكِنْ لَا يَحِلُّ فِيهِ الْحَالُ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَلِكَ الْمَحَلُّ بَلْ مِنْ حَيْثُ لِحُوقِ طَبِيعَةٍ أُخْرَى بِهِ كَالْحُطِّ فَإِنَّ النُّقْطَةَ لَا تَنْقَسِمُ بِانْقِسَامِهِ لَا نَهْيًا لِأَنَّهُ لَا يَحِلُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ خَطٌّ بَلْ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَتْنَاهُ وَكَالسَّطْحِ فَإِنَّ الشَّكْلَ لَا يَحِلُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ سَطْحٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَوْنُ نِهَازَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ كَثْرَةٍ وَكَالْجِسْمِ فَإِنَّ الْحَاذِلَةَ الَّتِي هِيَ الْإِضَافَاتُ مِثْلًا لَا يَحِلُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ جِسْمٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ وَجُودُ جِسْمٍ آخَرَ عَلَى وَضْعٍ مَا مَنَعَهُ وَكَأَجْزَاءٍ فَإِنَّ الْوَحْدَةَ لَا تَحِلُّهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ أَجْزَاءٌ بَلْ مِنْ حَيْثُ هِيَ جَمْعٌ وَالثَّانِي هُوَ الْمَحَلُّ الَّذِي يَحِلُّ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْقَابِلُ لِلْقِسْمَةِ كَالْجِسْمِ الَّذِي يَحِلُّ فِيهِ السَّوَادُ وَالْحَرَكَةُ وَالْمَقْدَارُ وَاشَارَ الشَّيْخُ إِلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ بِقَوْلِهِ لَكِنِ الشَّيْءُ الْمُنْقَسِمُ إِلَى كَثْرَةٍ مُخْتَلِفَةِ الْوَضْعِ لَا يَجُوزُ

فَلَا جَرَمَ كَانَتْ هَذِهِ الْعِبَارَةُ أَوَّلَى وَهَهُنَا بَحْثٌ وَهْوَانِ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ لَا نَسْلِمُ أَنْ فِي الْهَوَاءِ مِيلًا صَاعِدًا وَاللَّكْنَا إِذَا بَسَطْنَا كَفْنَا وَأَوْقَفْنَا هَا فِي الْهَوَاءِ وَجَدْنَا فِيهِ مَدَافِعَةً إِلَى فَوْقٍ كَمَا أَنَا إِذَا وَضَعْنَاهُ تَحْتَ جِجْرٍ وَجَدْنَا فِيهِ مَدَافِعَةً إِلَى الْأَسْفَلِ وَلَمَّا لَمْ نَجِدْ الْمَدَافِعَةَ الْفَوْقَانِيَّةَ عَلَمْنَا أَنَّ الْهَوَاءَ لَيْسَ فِيهِ مِيلٌ صَاعِدٌ بَيَانُ الشَّرْطِيَّةِ إِنَّا إِذَا قَلْنَا الْهَوَاءَ صَاعِدًا عَيْنِيَابَهُ أَنْ مَطْلُوبُهُ أَنْ يَلْتَصِقَ بِسَطْحِ النَّارِ كَمَا أَنَا إِذَا قَلْنَا الْأَرْضَ ضَاهَاوِيَّةً بِالطَّبِيعِ عَيْنِيَابَهُ أَنْ طَبِيعَتُهُ تَقْتَضِي أَنْ تَنْطَبِقَ مَرَكِزُ ثِقَلِهَا عَلَى مَرَكِزِ الْعَالَمِ وَكَأَنَّ الْأَرْضَ مَا لَمْ يَصِرْ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ كَانَ الْمِيلُ الْمُسْقِلُ مَوْجُودًا فِيهِ بِالْفِعْلِ فَكَذَا الْهَوَاءُ مَا لَمْ تَصِرْ الْحَالَةُ الْمَذْكُورَةُ كَانَ الْمِيلُ الصَّاعِدُ مَوْجُودًا فِيهِ بِالْفِعْلِ فَذَا بَسَطْنَا كَفْنَا فِي الْهَوَاءِ وَأَوْقَفْنَا هَا كَانَ الْهَوَاءُ الَّذِي تَحْتَ كَفْنَا غَيْرَ وَاصِلٍ إِلَى الْأَمْرِ الطَّبِيعِيِّ لَهُ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمِيلُ الصَّاعِدُ حَاضِلًا فِيهِ بِالْفِعْلِ وَالْمِيلُ مُحْسُوسٌ فَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمِيلُ مُحْسُوسًا وَأَمَا بَيَانُ أَنَّ هَذِهِ الْأَجْسَامَ الْأَرْبَعَةَ يَكُونُ فِيهَا انْتِزَامٌ بِهَا عَدَدُ الْأَجْسَامِ الْمُسْتَقِيمَةِ الْحَرَكَةِ فَلَا تَكُنْ قَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْجِهَةَ الْحَقِيقِيَّةَ أَمَا الْفَوْقُ وَأَمَا السُّفْلُ وَثَبِتَ أَنَّ كُلَّ جِسْمٍ يَتَحَرَّكُ إِلَى جِهَةٍ قَامَا أَنْ يَكُونَ مَطْلُوبُهُ الْخَصُولُ

فِي نَفْسِ تِلْكَ الْجِهَةِ أَوْ الْقَرَبِ مِنْهَا فَإِذَا الْأَجْسَامُ الْمُسْتَقِيمَةُ الْحَرَكَةِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَزِيدَ عَلَى هَذِهِ ﴿ ١٦٥ ﴾ الْأَرْبَعَةِ فَانْهَا أَمَا أَنْ يَكُونَ طَالِبُهُ لِنَفْسِ الْفَوْقِ أَوْ الْقَرَبِ مِنْهُ أَوْ لِنَفْسِ السُّفْلِ أَوْ الْقَرَبِ مِنْهُ وَقَدْ ثَبِتَ أَنَّ النَّارَ طَالِبَةٌ لِنَفْسِ الْفَوْقِ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ هَهُنَا جِسْمٌ آخَرٌ يُخَالِفُ بِالْمَاهِيَةِ لِلنَّارِ وَيَكُونُ طَالِبًا لِنَفْسِ الْفَوْقِ لِمَا عَرَفْتَ

ان المكان الواحد لا يستحق جسمان فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعة تستحق
واحد منها وجب ان لا يكون ههنا جسم آخر يكون مركبا من اركان هذا العالم وثبت ان هذه الاربعة كافية
في كونها اركانا للعالم وامايان ١٦٥ كذا انها كافية في ان يكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانت

اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا
وجدتها متنسبة بحسب الغلبة
الى واحد من هذه واعلم ان المراد
منه الاستقرار وتبع احوال المركبات
في حالتها تركيبها وانحلالها لا يدور
على تركيبها من هذه الاربعة وانه
لا بد وان يكون احد هذه الاربعة
غالبا عليه وامايان ذلك الاستقرار
فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء
في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة
وهي مشهورة فلا حاجة لنا
الى ذكرها ثم ههنا بحث
في كون النارجن من المركبات وتقريره
من وجهين احدهما وهو ان نرى
النار العظيمة تنطفئ عند وصول الماء
والارض اليها والاجزاء الصغيرة
النارية التي هي اجزاء البدن التي هي
مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية
الغالبة اولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك
الاجزاء النارية اما ان يقال انها تنزلات
عن كرة الاثير واختلطت بالمسني
الذي منه يكون البدن او يقال انها
تكونت هناك اعني في المني والاول
باطل لان نزولها عن كرة قسري
فلا بد له من قاسر ولا يعرف ههنا
قاسرا يقتضي ذلك والثاني باطل
لان انقلاب غير النار نارا انما يكون
عند حصول ما يقوى الاستعداد
لقبول الصورة النارية ويضعف
الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء

ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر انقسم الاول لان الحال
هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنة اياه
هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله
(وفي المعقولات معان غير منقسمة لاحالة والالكانت المعقولات انما تلتم
من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية
او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل
ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذا لا يرسم
فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) اقول لما فرغ
عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحق وهو ان في المعقولات
معان غير منقسمة والالزم منه محال وهو اليتام كل معقول من اجزاء
غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد
بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون
واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب
مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سبقنا ومع لزوم المحال
المذكور فال المطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية
او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة
عن الاحاد فاذا ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث
هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر
يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة
اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كانت ذلك الجوهر مما ينقسم وجب
من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذا المعقول
الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة
حالة في جسم منقسم فاذا محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذا لم يست
النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ
الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذا لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا
من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر
العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كالانقسام النفس الى جنسها
وفصلها واعلم ان ما ليس ينقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات

الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعدادا لقبول النارية اصعب من استعداد
لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لماذا سمى الشيخ هذا الفصل بانها اشارة وتبني
فتقول لانه جمع فيه بين مطلو بين احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو يرهاني وهو المراد

من الإشارة وثانيهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اصولا للمركبات وهو استقرائي وهو المراد من العلية
المسئلة الخامسة * في كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة فصل واحد * تنبيه * (هذه يخلق منها
ما يخلق باخرجة يقع فيها على سبب مختلفة بحسب المعدنيات * ١٦٦ * والنبات والحيوان اجناسها

واتواعها ولكل واحد من هذه
صور مقومة ينبعث كفياته
المحسوسة ووربعيات الكيفية
وانحفظت الصورة مثل ما يرض
للماء ان يستحسن او يختلف عليه
الجمود والميعان وما يثبته محفوظه وتلك
الصور مقومات الهوى على ما علمت
والكفيات اعراض والاعراض كائنة
ما كانت لواحق فكذا لا تعد الصور
في الاعراض وايضا فان حركاتها بالاطبع
وسكونها بمنعثة على تلك القوى
الطبيعية الخفية واذا امتزجت
لم تفسد قواها والا فلا مزاج
بل استحالت في كفياتها المتضادة
المنعثة عن قواها متفاعلة فيها
حتى يكتسى ككيفية متوسطة
توسطا ما في حد ما بتشابه في اجزائها
وهي المزاج) * التفسير * قال
الشارح رضي الله عنه وارضاهما انكلم
الشيخ صلى الله عليه وسلم الاربعة
واجوالها اراد في هذا الفصل
ان يبين كيفية تولد المركبات عنها
فذكر ان المركبات انما يخلق من هذه
الاربعة لاجل امتزاجها لكن
لا مطلقا بل بشرط ان يكون كل
واحد منها على نسبة مخصوصة
وتكون الامتزاجات الواقعة
على تلك النسب يكون كل واحد
منها سببا لاستعداد المادة لقبول خلقه
معينة والخلق عبارة عن مجموع

لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل
وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات
وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الى اجزاء
غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية
بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمنع ان يحل في جسم غير منقسم
بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك
اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين
وتحقيق الحق فيهما * وهم وتنبيه * (او اعلمك تقول قد يجوز ان يقع
للصورة العقلية الوجدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع)
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون
للصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حادثة في جسم واحد فينقسم
بانقسامه والتبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول
الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكون متشابهين
المجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين
مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون
كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدها ان الشرط اولا يكون كذلك
بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم
الاول فباطل من ثلثه اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك
التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك
ان يجمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق
بالماهية بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين
فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف واشتاق
ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزء ان حاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا
خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله (انه ان كان كل واحد من
القسمين المتساويين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي) وأشار

اللون والشكل فان هذين الامرين اذا انفارنا حصل هناك شيء واحد به يقال للشيء انه حسن * الى *
الصورة او قبيح لكن ليس المراد ههنا تلك الصورة النوعية والاجناس العالوية للمركبات ثلثة المعدنيات
والنبات والحيوان ثم ان اراج كل واحد عرضا وله طرفا افراط وتفریط متى جاوز ذلك الجنس ذينك الطرفين

يبطل ذلك المزاج وايضا لمزاج كل نوع عرض وله طرفا افراط وتفریط متى جاوزها النوع يبطل ذلك المزاج
وعرض مزاج النوع جزأ من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء
من عرض مزاج ذلك * ١٦٧ * النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا

القول في العضو وهذه الجملة
هي تفسير قوله هذه يخلق منها
ما يخلق بالمزجة يقع فيها على نسب
مختلفة معدة نحو خلق مختلفة
بحسب المعدنيات والنبات والحيوان
اجناسها وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر
على هذه الدعوى دلالة لان من الناس
من انكر حدوث الاشياء بالمزاج
فان انكساعوس واصحابه كانوا يقولون
بالخلط وينكرون المزاج ولا بد في هذا
المقام من دلالة قاطعة والشيخ
ما ذكرها واما قوله ولكل واحد
من هذه صور مقومة هي مبدأ
كيفية المحسوسة فالصور الثابتة
غير الحرارة واليبوسة والصور
المائية غير البرودة والرطوبة واعلم
ان اثبات الصور النوعية قد مضى
في النمط الاول وذكر ههنا ايضا
على اثباتها دليلين الاول انه بما زالت
الكيفية المحسوسة مع ان الصور
النوعية باقية فان الماء قد يسخن
فيرزول البرد عنه وقد يتجمد فيزول
الميعان عنه مع ان ماهيته محفوظة
في الوقتين وهذه الحجة لا يمكن
الاستدلال بها على ان حرارة النار
ليست صورتها النوعية فان النار
لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها
حتى يتمشى فيها هذه الحجة وكذلك
الهواء لا يبقى هواء بعد زوال الميعان
عنه والارض لا يبقى ارضا بعد

الى الوجه الاول بقوله (فهما ما ناله مباينة الشرط للمشرط) وأشار
الى الوجه الثاني بقوله (وايضا ويكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين
هما جزأه منقسم) وأشار الى الوجه الثالث بقوله (وايضا فانه قبل
وقوع القسمة يكون فاقد الاشرط فلم يكن معقولا) واما القسم الثاني
وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه
معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل
القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق
غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكما رنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا
وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه
غير ذواتها هذا خلف وأشار الشيخ الى هذا القسم بقوله (وان لم يكن
شرطا) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله (فالصورة
المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية
في تميم معقوليتهما الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة
مجردة عن اللاحق الغريبة فاذن هي ملازمة بعدلها) والى الخلف
اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لا وهي
عارضة لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين
هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابهها فالصورة التي جردناها

مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفریق اوزيادة او نقصان واختصاص
بوضع فليست هي الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها
بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان
متشابهها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة
التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر
حصول الكل من القسمين او تفریق اذا اعتبر انقسامه اليهما اوزيادة
اذا اعتبر حصوله من انضياق احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا
اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان
التجزئة الى جزئين متشابهين لا يعرض الالاماديات فهي تقتضي وضعاما
لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله
(واما الصور الجنسية والخيالية فيقتصر ملاحظتها لنفس اجزاءها جزئية مباينة
الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورثيها

زوال ليس عنها الثاني الحجة العامة ان هذه الارض يقبل الاشتداد والضعف ولا شيء من الصور يقابله
للاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهرا واما الكبرى فلان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل
المقوم فلا يكون ذلك انتقاضا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل الزائل ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد الذي كان

خاصة في ذات الفعل بل في عارض من عوارضه وكذا القول في جانب الازدياد والقتل ان يقول الدليل الذي ذكرتموه في ان الصور لا تقبل الاشتداد والتقص قائم بعينه في الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل في تلك الحالة امر البتة لم يحصل * ١٦٨ * الانتقاص وان زال قالذي زال

ان كان معتبرا في نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوالا لامر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التي ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات للهوى ومعنى المقوم قد تقدم في باب تعاق الهوى بالصورة واما الاعراض فهي لواحق تلحق للشيء بعد تقومه بالحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التي لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهية وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استحالة ان يكون للشيء الواحد صور كثيرة مقومة في درجة واحدة لاجرم نبه ههنا على كل هذه الاشكال فزعم انها باسرها يندفع عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها اكثر من الواحد الاعلى الترتيب فهما ههنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها في عرض واحد ثم بواسطتها في عرض

في ذي وضع وقبول انقسام) اقول لما فرغ من بيان امتناع حاول الصورة المقولة في الجسم وما يتبعه من وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسنا بوجود انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباعدة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعين والانف والفم فان صورة العين التي تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباعدتان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخر غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تقتضي ان يكون رسمها الحسى ورثيها الخيالى في ذي وضع وقبول انقسام اى في شئ مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والريثم هو الختم اعنى احداث النقش الذي يحصل من الطبايع في الشئ الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به اليا در رثيما وهو بالخيالى اولى لان صورها منطبعة في الخيالى من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملا حظة النفس المصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجرد مكرر وقد سبق ذكره وقوله اوضح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متخير فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متخير ليس بتدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردتها على وجه اقرب ما اخذنا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردتها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ الى البركات وهو ان

آخروا ان كانت الصور كثيرة كانت ايضا مرتبة على هذا التاويل فان قيل المقصود من هذا الفصل * الهوى * بيان امر المزاج فلما اذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته والاستحال المزاج ياتيه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان يفعل كل واحد

عن الآخر فلا يخلو امان ان يكون انفعال احدهما عن الآخر صار المنفعَل مغلوبا والمغلوب بعد ضرورته مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا. فيستحيل ان يفعل الغالب عنه والثاني ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول صورة الآخر والعلة * ١٦٩ * مع العلول في الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما

بالآخر مع انكسار الآخر به والكاسر موجود مع المنكسر لم وجود سورة كل واحد منهما حال انكسار سورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم يكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما معللا بالصورة المقومة التي للآخر فحينئذ يكون الكاسر ان حاضرين عند الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفية المحسوسة لا جرم اورد هذه المسئلة ههنا واما قوله اذا مترجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا مترجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل مجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون حصول الشيء مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثر بعض اجزاء المترج في البعض اما ان يكون قبل تأثر الآخر فيه فيثبت لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان يكون مساويا فيلزم ان يكون الصورتان

الهيولى غير ذات حجم وقد حكمت بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يتحصل موجود ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكانتها لا يقتضى كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها * وهم وتنبه * (اولئك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها فسمعة المعنى الجنسى الواحدانى بالفصول النوعية والمعنى النوعى الواحدانى بالفصول العرضية المصنفة فاسمع) اقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوايد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الواحدانى بالفصول الذاتى النوعية كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكل قابلا للشركة او لم يكن فان كان قابلا للشركة كانت قسمة المعنى النوعى الواحدانى بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المتخصصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله (انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلى بكلى يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المقول الجنسى والنوعى لا ينقسم ذاته في معقوباته الى معقولات نوعية وصنفيه يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى او النوعى ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات واو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى يشكك به اولاً من قبول القسمة الى التشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كلاً مناهيه) اقول هذا هو التنبه على تحقيق الحق فيه وهو

موجودتين حال كونهما * ٢٢ * معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت انه على التقديرين يلزم مما ذكره بقى المزاج فصح قول الشيخ والا فلا مزاج وما قوله بل استحالت في كقيباتها المتضادة المنبثثة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل في المزاج وابطله ذكر بعضه ما هو الحق

في هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهي ان حاصل القول في المزاج راجع الى بقاء الطبايع النوعية التي لكل واحد من تلك البسائط واستحال مالكل واحد منها من هذه الكيفيات الاربع من حد السورة الى درجة القوتور ولكنه ما قام الدلالة على وقوع الاستحالة الا في الحار والبارد * ١٧٠ * فاما في الرطب واليابس فلا

ثم في هذه الالفاظ فواند احدها انه قال بل استحالت كيفياتها ولم يقل استحال كيفياتها لان الاستحالة حركة في الكيف والحركة في الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع في الكيف والفرق بين الامرين مشهور وثانيها ان المتضادين هما الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وينهما غاية الخلاف ويجب ان لا يعتبر في الضدين ههنا كونهما في غاية الخلاف حتى يكون قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج الثاني اذ كيفيات عناصر المزاج الثاني لا بد وان يكون مكسورة السورة بسبب المزاج الاول وحيث لا يكون بينهما غاية الخلاف وثالثها ان قوله متفاعلة فيها يعني العنصر يكون متفاعلة لصورها النوعية في تلك الكيفيات ورابعها ان قوله حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطها في حد ما يعني به كيفية متوسطة مثلاً بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد بالقياس الى الحار وتسخن بالقياس الى البارد ثم الواسطة قد تكون اقرب الى حد الطرفين منها الى الطرف الثاني وقد تكون ابعد ومن اتب القرب والبعد غير متناهية وخامسها قوله متشابه في اجزائها وهو المزاج فيه دقيقة وهي ان الجسم الحادث

ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة اليك ههنا بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان الحاصل ليس جزءاً من الصورة الاولى اعني الحيوان فان العقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في عقولية الى عقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى عقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضاً لا تكون نسبة هذه الانواع والاصناف الحيوان او الانسان المفسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استند للتأني على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجسمه العالي اول بان يجعله البسيط الذي استند للتأني لا يعرض شك من وجه * المسئلة الثامنة * في ان كل مجرد فهو عقل وعاطل ومقول * اشارة * (انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته اقول) يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل بالقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سباني فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متساوياً لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة

بالمزاج مركب وطبايع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا اجزاء حاصلة فيه بالفعل * فلذلك * فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الاخر وان كانت تكون متشابهة لان كيفية كل واحد منها قد فترت عن سورتها فتكون الباردة عند فتورها متشابهة للحرارة عند فتورها فلهذا هو المعنى بكونها

متشابهة والله اعلم * المسئلة الخامسة * في اثبات الاستحالة وفيها فصلان * وهم وتبيينه * (واعلم ان
تقول لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يستغن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلية ولا ما يظن انه برد
بل فشت فيه اجزاء جديدة مثلا * ١٧١ * فان قلت هذا فاعتبر حال المحكوك والتخلخل والتخفيف حين يحسب

من غير وصول نارية غريبة اليه
واعتبر حال المسخن في مستخفاف وفي
متخلخل هل يمنع الاستخفاف نفوذ ما
يسخن بالفشو فيه على نسبة قوله وهل
الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع
البلاغ في التسخين يمنع الفشو اذا كان
لا يخرج عنه شيء يعتد به حتى يختلف مكانه
فاش يعتد به واعتبر القمام الصباحة
وانظر ما بال الجسد يبرد ما فوقه
والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله
* التفسير * (لما رجع حاصل
القول في المزاج الى انه كيفية يحدث
عند استحالات مخصوصة لا عنا ضرر
وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع
عليه القول بصحة المزاج واصل انه
لما كانت العناصر اربعة واسكن
واحد منها كصفات وجب ان يكون
اقسام الاستحالة ثمانية هي هذه
استحالة الارض رطبا او حارا استحالة
الماء حارا او يابسا استحالة الهواء
باردا او يابسا استحالة النار باردة
او رطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة
جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة
ذلك الجسم الاخر الى كيفية
الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخين
الماء صحة تبرد النار لان الماء والنار
يختلفان في طبيعتهما فلا يلزم
من صحة اتصاف احدهما بكيفية
الاخر صحة اتصاف الاخر بكيفية
الاول لان المختلفين لا يجب تساويهما

فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر
ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من التعقل
بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون التعقل بحيث
يجب ان يكون له بالفعل ما يكون غيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي
ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى
القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته
عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور
الموضوع ليست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور
الحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فتقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون
ذاته ما فلا لذلك وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل
ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله (وكل ما يعقل فن شأن
ماهية ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله
القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة) اقول يريد ان بين ان كل معقول فهو
عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فن شأن ماهيته
ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره
فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه
معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله (فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له
من حقيقة ان يقارن المعنى المعقول) اقول هذا هو الشرط المذكور وهو
القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته
ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل
التالى لهذا الفصل قوله (اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود
بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء اخر ان كان) اقول قد ثبت
فيما مضى ان مقارنة المادة واواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه
انما يصير معقولا بتجريد عنه فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة
المادة واواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم
المذكور يقال منسوب الشيء ومنه اي ابتليته وقوله او شيء اخر ان كان
يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة
بعقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها قوله (فان كانت

في الحكم والشيخ لم يذكر ههنا ولا في شيء من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا بل قد
اعترف في الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دل
على ان النار تضير ارضا على سبيل التكون بمعنى ان الصورة النارية تزول عنه ويحدث الصورة الارضية

ولكن لم يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل الذي بيننا ههنا صحة صيرورة الماء حاراً مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضاً اشارة خفيفة الى صحة استحالة الحار با ردا ولكن اكثر الكلام في الصورة الاولى ثم اعلم ان منكري

﴿ ١٧٢ ﴾

حقيقته مسئلة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان لها ذلك بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته (اقول اي ان كانت حقيقته مسئلة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى العقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان العقل غيره يستلزم عقل كونه متعللاً بالقوة وهو يتضمن عقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل غيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلاً بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان يمكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئاً فيمكنه ان يعقل عقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكذلك ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للعقل الا للمقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً وجعل الجملة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصاً مع استرافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو المذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقدمر الكلام فيه فايراد

لم يتسخن قطبل الذي يحس بحرارته اجزاء نارية مختالطة لتلك الاجزاء المائية ثم انهم تخربوا بعد ذلك بحزبين فتهم من زعم ان اجزاء نارية وردت على الماء فتخالطه فلما اختلطت الاجزاء الصغيرة جداً من الحار والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم من زعم ان تلك الاجزاء النارية كانت كامنة في جرم الماء وفي الاشياء الارضية التي تحرق فلما برزت من الكون احس بها والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا في ابطال ذلك وجوها خمسة الاول ان المحكوك والمختلخل والمختضض قد يحرى من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه لما اراد ان يبين ان الارض والماء قد يستسخنان مع بقاء طبيعتيهما وكذلك الهواء قد يستسخن فوق ما تستحقه لطبيعته الهوائية ذكر الفاظاً ثلثة نبه بها على هذه المطالب فالمحكوك هو الجسم الصلب الارسي الذي يماسه جسم اخر كذلك مما سة قوية فهذا الجسم قد يستسخن ودر على ان الارض قد يستسخن من غير وصول نارية غريبة اليها واما المختلخل فقد علمت ان المختلخل قد يكون من باب الوضع وهو انفساش الاجزاء وقد يكون من باب الكيف

وهو رقة القوام والمراد بالمختلخل ههنا الثاني فان من الخ على الكبر بالفتح الكثير ومنع من وصول الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير مختللاً جداً ويسبب ذلك يستحق فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية واما المختضض فهو الجسم الذي يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيراً يستسخن فهذا هو الفائدة من هذه الالفاظ الثلاثة الثاني وهو ان

اذا سخنا ما بين متساويين في الرقة والكثورة في اثنتين احدهما متخلخل والاخر متخفف فلو كان تسخن الماء
عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية في الاناء المتخلخل اسهل ونفوذها في الاناء
المتخفف اقل لكان تسخن الماء * ١٧٣ * في الاناء المتخلخل اسرع من تسخن الماء الذي في الاناء

المتخفف وكان نسبة تسخن الماء
في احدهما الى الماء الذي في الاخر
كنسبة احدهما الى الاخر في التخلخل
والاستخفاف فلما لم يكن كذلك علمنا
ان التسخن للنفوذ الثالث وهو اننا
اذا ملأنا الاناء من الماء وصممنا رأس
الاناء صما شديدا وكان الاناء معدوم
المنفذ فهذا الاناء لا يخرج منه شيء
من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه
يكون قليلا واذ كان كذلك امتنع
ان يدخل فيه شيء من الاجزاء النارية
الهم الان يقال الماء الذي يكون فيه
يصير مقداره اقل ولكن المانعين
من الاستحالة يقولون بذلك واذ كان
كذلك وجب في مثل هذا الاناء
ان لا تسخن ما فيه من الماء وان تسخن
فانه يتسخن قليلا فلما لم يكون كذلك
بل كان تسخن الماء الذي في مثل هذا
الاناء اولى من تسخن الماء المحصور
في الاناء المتخلخل المفتوح الرأس علمنا
ان التسخن ليس لما قاله الرابع
ان القمعة اذا مليئت ماء وسدر رأسها
سدا وثيقا ثم اوقد تحتها نارا عظيمة
فانها ينشق ويخرج منه صوت عظيم
مع ان اكثر ما فيه من الماء قد انقلب
نارا وهذه الحجة قد جعلها في سائر
المواضع دليلا على الكون دون
الاستحالة الخامسة ان الجدي يبرد ما فوقه
مع ان الاجزاء الباردة لا تصعد
ولقائل ان يقول الذي يبرد فوق الجدي

الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات المبارى تعالى وذوات
العقول غير معقولة بالقياس اليها لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع
غيره فاعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف
يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره
لا يتجمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم
عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة واذن ذلك
حكم بعضهم بان التصور لا يتعري عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء
يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذا لشيء يصح ان يعقل وحده الا ان يصح
ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح
ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل
ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة
تعقل كل الاشياء اكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير
كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون
في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله او توقف صحة
المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده
مغالطة فان المقارنة جنس تحتها ثلاثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة
المحل للحال ومقارنة احد الحالين الاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع
واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح
ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقى الجواهر
بالعكس واذ ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة
الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل
توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال
قال ويتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لا يلزم من صحة
وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل
المجرد الابيه والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة
على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية
في تقرير الحجة ثم قال واوسلنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم

ليس الاجسم ارضي او هوائي اما الجسم الارضي فهو بارد بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة
بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه جاري لم ينتفع الى هذه الحجة فانه
لا شك في ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضي بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنزج الى شرح

التي فاما الفاظ السؤال فبينه واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمنخفض حتى يحتمى من غير وصول ناربه اليه
فهذا هو الحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن في مستخسف وفي مختل هل يمنع الاستحصال نفوذ ما يستخن
بالقشور فيه على نسبة قوامه فهذا هو الحجة الثانية قال صاحب * ١٧٤ * الصحاح استخسف الشيء

اي استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال
الماء بين المسخن احد هما في اثناء مستخسف
والثاني في اثناء مختل فان الاستخفاف
يمنع نفوذ الاجزاء النارية التي لا يستخن
الماء الا بنشوها فيه عند الخصم
فكان يلزم ان لا يستخن الماء واما قوله
وهل الامثلة من مصموم معدوم المنفذ
يمنع البلاغ في التسخين بمنع القشور
اذا كان لا يخرج منه شيء يعتمد به
حتى يعتمد مكانه فاش يعتمد به فهو
الحجة الثالثة ومعناه ان الالية التي
لا يكون منفذا اصلا وصممتار أسهها
يشي صما وثيقا فانه لا يخرج منه الماء
الا القليل وحيث لا تقشور فيه من
الاجزاء النارية الا القليل فكان يجب
ان لا يشتد التسخين واما قوله واعتبر
القما قم الصياحة فهو الحجة الرابعة
واما قوله وانظر ما بان الجمد يبرد ما فوقه
والبارد من اجزاء لا تصعد لثقله فهو
الحجة الخامسة * وهم وتنبه *
اولئك تقول ان النارية كامنة تبرزها
الحك والخفضة من غير تولد سخونة
ولانا رية فهل يسعك ان تصدق
بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب
الغضا فيه مختلفة كيفية فاشية
في ظاهر الجسم وباطنه تحس فاشية
في جميع جرم الزجاج الذائب عند
استشفاف البصر فلو لم يكن
في الخشب من النارية الا الباقى
فيه عند التجمد لكان لا يسعك

من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحة عليها في الخارج فان الانسان
الذهني يحتاج الى موضع بخلاف الخارجي وحساس متحرك بخلاف
الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية
الانسان غير اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو صورة
ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة
المتعلقة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم
على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع
الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق
الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده
وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من
حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج
مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها
من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الان فصل الانسان يمنعها عن
ذلك والجواب عنه ما يورد الشيخ في فصل مفرد * وهم وتنبه *

(واولئك تقول ان الصورة المسادية في القوام اذا جردت في العقل زال
عنها المعنى المانع فابالها لا ينسب اليها انها تعقل) اقول قد تبين من
قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو افسترانه بالمادة والمجرد عنها
بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بمجرد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل
لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور
المادية التي جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة
فلم لا يصير عاقلة لهما مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن
العلمة المقتضية للاشراط المذكور في الفصل المتقدم قوله فجبواك
لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها
انما يقارنها معان معقولة ترسم بها لاهي بل القابل لهما جميعا فليس
احدهما اولي بان يكون مر تسما في الاخر من الاخر به ومقارنتهما
غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فادى لكن المعنى
الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنته معنى
معقول كان له بالامكان جعله متصورا اقول والجواب ان تلك الصور
لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة

ان تصدق بكمونه كمن لا يبرزه رضى ولا سحق ولا يلحقه اس ولا نظر فكيف ولو كان هناك * لم تكن *
كون لكان اكثر لكان يبرزو فارق ثم الكلام بعد هاتويل * التفسير * (الغرض من هذا الفصل
ابطال القول بالكمون وانما قال يبرزها الحك والخفضة او اهل ذكر الحيلة لان الحاجة في الكمون انما كان

في الحسك والخضضة لانهما يستحيلان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتج الى ذكر الكون واما الخلطة
فانه تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكون لان لهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية اذا لم يكن منسوبة
بالعاقول فانها تفعل الفعل * ١٧٥ * على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تأثير الخلطة

في تصفية الهواء عما يختلطه من الارضية
والمائية ثم انه يستحسن بمقتضى
طبيعته فليس ذلك من الاستحالة
في شيء واذا كان كذلك كان
الحصم محتاجا الى القول بالكهون
في الحسك والخضضة ولا حاجة به
اليه في الخلطة ثم نقول ان الشيخ
ابطل الكهون فانا نعلم بالضرورة
ان النارية التي نحس في جرم الزجاج
المذاب يستحيل ان يقال انها كانت
موجودة فيه عند كونها شفافة
اذ الشفاف لا يمنع عن رؤية ما فيه
وما وراءه فلو كانت النارية المحسوسة
عند دوابه موجودة فيه لكانت نحس
بها ونعلم بالضرورة ان جميع القارية
لنفصلة عن خشب الغضا لا يمكن ان يقال
انه كان موجودا فيه بل لو قيل انه ليس فيه
من النارية الا الثاني بعد التجمد كان ذلك
دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ
لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان
من الواجب ان يظهر تلك الاجزاء
الكامنة بالرض والسحق اذا لم يدعى
لما كان وجودا من محسوس كان
عدم الاحساس به دليلا على عدمه
ولسائل ان يقول هذا باطل بالادوية
الحارة جدا كالفريون فان حرارتها
انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية
ثم ان تلك الاجزاء لا يظهر للحس
عند السحق والرض فاذا كان ذلك
ههنا فلم لا يجوز مثله في المسئلة

لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس
واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحدا بقبول الاخر اولى من
الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد
منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر
فلا واحد منهما يحصل في الاخر والعقل هو حصول العقول في العاقل
فاذن لا واحد منهما بعقل للاخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور
بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل
فادى غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها
عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال
لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على
حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العمام
ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا
فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وايس كل معقول عاقلا واعترض
الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الخالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متمثلة
لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانهما صور لاشياء يختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة
وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالخالية الا ترى ان الحركة
لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون احد الشبهين
بالمحلية اولى من الاخر يقتضى اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير
واجب والحر كذا ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والالكانت محلا للسواد
ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها بل انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها
وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما
في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر وكيف وكل واحد منهما يوجد
لا مع الاخر بحسب ما هيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما
بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة
الصور لمحليها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين
حاصلان والثالث متمتع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن
عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو
المقتضى لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين
على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة

فان قالوا الفريون واشباهه ليس فيه شيء من اجزاء النارية لكن خاصته مقتضية للسخونة القوية
في بدن الحى عند انفصاله عنه كان ذلك قولاً بانه يستحسن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن
اكثر الاطباء لا يقولون به * المسئلة السادسة * في احكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان استبصاراً

النار السائرة لماورائها اسماء يكون ذلك لها اذا علفت شيئا ارضيا ينزل بالضوء عنها وكذلك اصول الشجر وحيث
النارية قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انقراجه ونحججه وانتشاره اكثر
من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول الشفاف * ١٧٦ * للانتشار وخلافه لاستجداد

الصنوبر المستخرصة النار فتيين
من هذا ان النار البسيطة شفافة
كالهواء واذا استحال اليها النار
المركبة التي يكون منها الشهب
استحالة بانه شفت فظن انها طقت
ولعل ذلك من اسباب طفوها
احيانا عندنا والاشبه ان اكثر
السبب في ذلك عندنا استحالة النارية
هواء وانفصال الكثافة الارضية
دخانا الذي كلما قويت النار قل
لانها يكون اقدر على احالة الارضية
بالتمسام نارا فلم يبق ما يكون دخانا
بقائه في النار الضعيفة وهذه انكته
غير مناسبة بحسب النوع للعرض
ومناسبة بحسب الجنس * التفسير *
المقصود من هذا الفصل بيان ان
النار البسيطة غير ملونة ولا مرتبة
وانها انما تصير مرتبة اذا علفت
بجرم ارضي يتفعل بالضوء عنها
واخرج على ان النار البسيطة
لا لون لها انما ترى من اصول
الشجر شفاف مع ان النارية هناك
اقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة
لا لون لها واستدل على ان النار
الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا
متعلقة بجسم ارضي ان الوضع
المحسوس من النار وهي الصنوبر
المستخرصة يقع لها ظل عن مصباح
آخر والظل انما يقع للجسم
الارضية فان قيل العذر عن الامرين

التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشينين اللذين يصح
مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك
لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين
الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى
الذي كلا متافيد جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه
لم يحكم باستناع القول فيه على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك
على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا الاخر بالمقبولية والا فالقوى
الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعتراض ايضا على قوله
كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل المعقول
امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى
المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهولاني غير مجرد
بل مع الغواشي الغربية ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما ذلك
الجوهر ويصير الجوهر مجردا عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج
من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون
هذه الصورة ايضا داخله فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة * وهم وتنبه * (اولا) تقول
ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب
شخصيته التي ينفصل بها عن المرسم من معناه في قوة عاقلة تعقله (اقول
لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند
كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها
قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة
شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند
القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل
مجردة عن الواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحتمل لحوق شي بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ
المانع اللاحق من حيث شخصية التي لا تنفصل بها عن المرسم من معناه
في قوة عاقلة فان المرسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع الواحق
الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي

واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشماع متغيرة مستخرصة فلا جرم لم يحسب بها واما عند * وقد *
استجداد الصنوبر فانها تكون مستخرصة مكسرة فلا جرم احس بها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى
ماورائها فنقول هذا باطل لان مبدأ النار هو اصل الشعلة والشيء في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع

ثبت بما ذكرنا ان النار البسيطة شفاقة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين احدهما استحالة النار المركبة ناراً بسيطة فحينئذ يزول الضوء ويصير شفاقة وهذا هو السبب الاكثرى في انطفاء النيران التي تحس بها تحت الفلك * ١٧٧ * وهى الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانفصال الكشافة

الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثرى في حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلا جرم يكون الدخان في النار القوية اقل منها في النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان نتجبه على ان النار في نفسها شفاقة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية ويرى انها كلما كانت الادخنة اقل كلما كان الضوء والجمرة الالهية اقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه السكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام في المزاج وبسببه تكلمنا في اثبات الاستحالة وابطلنا انقول بالكيمون والبروز واما الكلام في ان النار غير ملونة فهو غير لائق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان في المزاج وهذا ليس من ذلك في شيء ولكنه لا يبق به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شيء من احوال العناصر كما ان المسائل التي قبلها ايضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح * المسئلة السابعة * في ذكر حكمة الله تعالى في خلق العناصر فصل واحد * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا

وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصية التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح للمميزين الاعتبارين اورد ههما جميعا قوله (فيكون جوابك) تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني تنقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها وقبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولاً للصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا ان كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالا استعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيد الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ورجع الى المتن فقوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط شكك) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله (وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل) اشارة الى القسم الثاني من القسمين الى الاقسام الثلاثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حاليين في محل لكنه مقارنة حال للمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة

ثم خلق منها امرجة شتى * ٢٣ * واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامرجة عن الاعتدال لخرج الانواع وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة * التفسير * لما بين الشيخ ان المزاجات انما تتركب من هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى في ذلك وهى انه خلق من هذه

الاربعة من جهة مختلفة واحد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها من الاعتدال لابعد الصور عن الكمال واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتعلقه بنفسه الشاططة تعلق التدبير والتصرف والشيخ جرى في هذا الفصل على قانون الخطابة والافكل مزاج مستعد لذاته لقبول * ١٧٨ * صورة وما كان ثابتا للشيء

اذاته استحصال ان يكون يجعل غيره ومثال ذلك ما بينه في اول النمط الخامس ان وجود المحدث وان كان يفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته فكذلك وجود المزاج وان كان بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا فكلما مشعر بان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان المباحث الطبيعية شهدت بان اعتدال الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان يكون قبول تلك الجليدة لقوة الحياة والنطق اولى من قبول القلب والروح لهما ولو كان كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك الجليدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا بطل ما قالوه فهذا اخر الكلام في هذا النمط * النمط الثالث * في النفس الارضية والسماوية * التفسير * اما النفس فقد ذكرنا في تعريفها انها كمال اول الجسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة وشرح هذا الرسم مشهور في كتب المتقدمين وفي سائر كتبنا المصنفة في هذا العلم وانما قال في النفس الارضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقا لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر على وجه تدرج فيه النفس الفلكية لم تدرج النفس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلا جرم لما ذكره لم يقتصر عليه بل اردفه بما يريد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلاثة ويشتمل كل قسم

الماهية لقبول وقوله (فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله (فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل فاستعد له) اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتجرب لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد راى احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر وقوله (اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث) اشارة الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد ما كان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله (وهذا كله محال) تصريح لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة وقوله (فيجب اذن ان يكون هذه الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية) اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله (بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تلو المقارنة الاولى) اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قدم الجواب بقوله (وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما منع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر) تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالتألق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهيل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان معنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من النصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده يحصل لاتبته فان لم يكن لبعضها كالصهيل مثلا خروج الى الفعل فالوجود مانع كالتألق سبقة فتقوم المعنى الجنسي وحصله نوتا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة

على وجه تدرج فيه النفس الفلكية لم تدرج النفس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلا جرم لما ذكره لم يقتصر عليه بل اردفه بما يريد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلاثة ويشتمل كل قسم

على مسائل ونحن نأتي على شرحها ان شاء الله تعالى * القسم الاول * في بيان ان النفس ليست عبارة
عن البدن ولا عن المراج وانها واحدة وفيه ثلث مسائل * المسئلة الاولى * في بيان انها ليست عبارة عن هذا
البدن وفيها فصول اربعة * ١٧٩ * * تنبيه * (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا

بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث
تفطن الشيء فطنة صحيحة هل بفعل
عن وجود ذاتك ولا يثبت نفسك
ما عتدى ان هذا يكون المستبصر
حتى ان الثابت في نومك والسكران
في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته
وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكره
ولو توهمت ذاتك قد خلقت اولا صحيح
العقل والهيئة وفرض انها على جملة
من الوضع والهيئة لا يتصل اجزاؤه
ولا يتلاصق اعضاؤه بل هي منفردة
ومعلقة لحظة ما في هو أطلق
وجدتها قد علفت عن كل شيء الا
عن ثبوت انبثاقها * التفسير *
احسن ان الحق عند الحكماء الذي
يشير اليه كل واحد منا الى نفسه
وذاته بقوله ان ليس بجسم ولا بحال
ايضا في الجسم والمقصود من هذه
الفصول انها ليس بجسم فاما
المقام الثاني وهو انه ليس بحال
في الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فتقول
الدليل على ذلك ان الذات المخصوصة
التي لكل انسان قد تكون معلومة حال
ما لا يكون شيء من اعضائه معلوما
وذلك يقتضي ان تكون ذاته المخصوصة
مغاية لكل اعضائه وبيان الاول
من وجهين فتارة يدعى انه يستحيل
ان يصير الانسان غافلا عن ادراك
ذاته المخصوصة ثم يني عليه الغرض
وتارة لا يدعى ذلك ولكن تبين ان الانسان

غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد او جود هذا
المانع لاعم كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو
مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال
الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال
الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض
تلحقها لخلق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد
لمقارنتها مادامت على طبيعتها النوعية اولى من الاجتناس ولما كانت الماهية
المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنتها سائر المعقولات
فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى
من غيرها * تنبيه * (انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما
من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه ان يعقل
فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته) اقول هذا ظاهر وهو
تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله (وكل ما من شأنه ان يجباله
ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا
وكل ما يكون من هذا القيل غير جائز عليه التفسير والتبديل) اقول
قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق
الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فاما كان منها مجردا بنفسه وباحوال
نفسه لا يتجريد العقل اياه كالمعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه ان
يجباله ما من شأنه لان المقتضى لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون
هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنع مانع يكون لا محالة واجبا
مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان
يتغير ويتبدل فاذا يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا غافلا لذاته ولما يصح
ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجردا بحال نفسه كالفوس المفارقة
بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يجباله ما من
شأنه لو قوف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجما لاسبابه
ويمتنع ما يغوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقى الكلام
في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس * تنبيه * (اعلمك
الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها
اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القيل) ومعناه ظاهر

قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل اعضائه اما المقام الاول فهو المقصود ولا بد اولا
من تقديم مقدمة وهي ان الانسان مراتب في القطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات
ويعلمها ونائبها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكر فان القطنة

فيها اشد اختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة محتلة ايضا في هذه الحالة ورابعها ان يفرض
الانسان كونه بحيث لا يتصل اجزائه ولا يتلاصق اعضاؤه بل تكون اعضاؤه منفردة ومعلقة لحظة ما
في هواء طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له ١٨٠ * الشعور بغيره وانما فرضنا

كونه بحيث لا يتصل اجزائه لان
اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا
بالعض حصل لكل واحد منها
شعور بما اتصل به فيكون له في تلك
الحالة شعور بغيره ولهذا السبب
يعينه فرضنا ان لا يتلاصق اعضاؤه
ثم متى كانت اعضاؤه غير متصلة
او اعضاؤه غير متلاصقة كانت
الاجزاء والاعضاء منفردة لا بحالة
وانما فرضنا كونها معلقة في هواء
طلق فلا نهما او كانت موضوعة
على جسم صلب لا يغفل عنه فحصل
له به شعور واما الهواء الطلق
فلا ان الهواء او كان حارا او باردا
او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك
الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك
الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور
فهذا هو الفاشدة في المراتب التي
ذكرها الشيخ وانه لم قدم
بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد
ان اطلب في ذكر هذه المراتب ادعى
ان الانسان في جملة هذه الاحوال
لا بد وان يكون مدر كالاية ذاته
اي لكونها موجودة فاذا رجع
حاصل كلامه في هذا الفصل
ان الانسان لا يغفل عن ادراكه
لذاته في شيء من الاحوال اصلا ثم
انه لم يبين ان هذه القضية اولية
او محتاجة الى البرهان ويتقدير
ان يكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر

* اشارة * (اما حركات حفظ البدن وتوليد ه فهي تصرفات في مادة
الغذاء) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي
يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادئ تلك الافعال وهي التي
تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تنفيض على الابدان المركبة
بحسب قرب امر جنتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد
في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس
كيفية فاعلة منسوبة للحياة يكون آلهها في افعالها وخادمة لقواها
وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة
في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن اول شيء
يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المتمزج
لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس
ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتخيله الى ان يشبهه بالفعل
فيضعفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها
ثم لما كانت الاسطقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شأن اقوى
الجسمانية ان تجبرها على الالتصام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية
الالهية مستبقة للطباع النوعية دائما فقد ربقا ثلها بتلاحق
الاشخاص اما فيما لم يتعد اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة
عرض مزاجه فلي سبيل التوالد واما فيما تمير ذلك لقربه من الاعتدال
واضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة
تختزل من المادة التي تحصلها الغذائية ما يجعلها مادة شخص آخر
من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل ذهني مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات
قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغذائية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة
فتريد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بشخص ذلك النوع
الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى
يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكملة مع ذلك اذا كان ناقصا
ويستبقى النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغذية والنمية والمواصلة للمثل
فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات في مادة
الغذاء قوله (التحال الى المشابهة سد البذل ما يتحلل) اشارة الى غاية

حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن * فعل *
ان يغفل ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هي
اولية ام لا فاشبهة ان لا يكون اولية لانا اذا عرضنا على عقولنا هذه القضية وهي انا تدرك انفسنا حالة النوم

والسكرو عند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذا لا بد من تصحيحها بالحجة واعلم ان كل مادل على انه ينع ﴿ ١٨١ ﴾ ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدالكن ليس كل مادل

على انه يدرك ذاته ابدافانه يدرك
على انه يتمتع ان لا يدرك ذاته فنقول
الدليل على انه يدرك ذاته ابدانا
لو قدرنا غافلا عن ادراكه لذاته ثم
قدرنا وصول مولى او ملذ اليه مثل
ان يضرب او يقب النار اليه
او يمنع من وصول التميم الى قلبه
فلا يخلو اما ان لا يحصل له به شعور
او يحصل فان لم يحصل به شعور
فهو ميت وايس يحى وان حصل له به
شعور فاما ان يكون شعوره بالمولى
والملى لان حيث انه ملذاه ومؤذاه
او من حيث انه كذلك فان كان الاول
لزم احد امرين اما ان لا ينقبض
عما يؤذيه او ينقبض عما يؤذى غيره
مثل انقباضه عما يؤذيه لان ما يؤذى
غيره يشارك ما يؤذيه فى اصل كونه
مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان
يقضى الانقباض والتألم وجب
ان يحصل الانقباض والتألم
من شعوره بانه حصل لغيره ما يؤذيه
وان كان لا يقضى الانقباض فقد بطل
هذا القسم وتعين القسم الثانى لكن
علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى
اليه والعلم باضافة امر الى امر متأخر
عن العلم بكل واحد من المضافين
فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصلا
له قبل العلم لحصول ذلك المؤذى له
وثبت بهذا ان الانسان لا يغفل
فى شئ من هذه الاحوال عن ادراكه

فعل الغاذية وقوله (ولتكون مع ذلك زيادة في النشوة على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغذى في الاقطار يتم بها الخلق) اشارة الى غاية فعل التنمية قوله (اوليختزل من ذلك فصل بعد مادة ومبدء لشخص اخر) اشارة الى غاية فعل المولدة قوله (وهذه ثلاثة افعال لثلاث قوى) اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله (اوليها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمها الهاضمة المهربة والدافعة للثقل) اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقديم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب افعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله (والثانية القوة النمية الى كمال النشو) اقول لما كان الانماء والتوليد مما يحوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للقضاء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقديم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله (فان الانماء غير الاسمان) اقول النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الزيادة الطبيعية للبدن بانضياق مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب ما يقصد ها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بحبسها والسمن بخالفه اجباتا فيها ويوافقه احياتا والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن قوله (والثالث القوة للمثل المولدة وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفضلة اياه الى اجزاء مختلفة كالأعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والتنمية تختص بالمولدة كما مر قوله (لكن التنمية تقف ولا) اقول الغاذية في اول الامر يقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل الصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل التنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لتفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف التنمية قوله (ثم يقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا) اقول عند القرب من تمام

لذاته واعلم ان هذه الحجة يقتضى ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك ايضا واما الذى يدل على امتناع ان يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو ان يقال ادراك الشيء عبارة عن حصول ماهية المدرك فى المدرك فعلى بذاتى ان اما يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتى فى ذاتى وهو محال

لاستحالة الجمع بين المثليين ولانه ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل واحد حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصوله شيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغيبة فاذا * ١٨٢ * ادراك الشيء لذاته يستحيل

ان يتبدل بالغفلة وهاتان المجتسان غير برهائين والاولى اضعف فهذا هو الكلام في ان الانسان لا يتقل عن ذاته قط * تنبيه * بماذا تدرك حيثئذ وقبله وبعده ذاتك واما المدرك من ذاتك ا ترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك اما تدرك ا فبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك يفترق في ذلك حيثئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر * التفسير * لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما اراد ان يبحث ان الشاعر ههنا ماهو والمشعور به ماهو فذكر في هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما ان يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله ا ترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة واما ان يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشيء هو العقل والقوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثاني من القسمين اخرين لانه او كان الشاعر من الانسان هوية شاعر الحواس الباطنة فادراك ذلك الشيء لتلك الهوية اما ان يكون بوسط

النفوت فرغ النفس للتوليد فيقوى المولدة ملائة اي حينما يقال ائت عند ملائة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينما وبرهة ثم اذا عجزت الفساذية عن اراد بدل ما يتحلى بحيث لم يفضل شيء بتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله (وتبقى الفساذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل) اقول انما يحل الاجل عند عجزه عن اراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها * اشارة * (واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افلا مختلفة بإرادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك وتساوي نسبتها اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوة المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العلى بتوسطها في الانسان وتليها قوة والشوق فانها تنبعث عن اقوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائة في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافات في الشيء المكروه والضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المدركة هو هذه القوة وتليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهي وكارها لتناول ما يشتهي وعند وجود هذه الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتها الى القادر عليهما وتليها القوة المنبثة في مبادئ العضل الحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها للساير المبادئ كون الانسان للمشتا في العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتا في ولاعازم وهي المبادئ القريبة للحركات وفعلها تشيع العضل وارسالها ويتساوى

اولا بوسط ومقصوده ان يبطل القسمين الاولين حتى يبقى القسم الثالث واما ابطل القسم الاول فذلك لا يتناقى الفصل الذي قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة في الهواء الطلق واما ابطل القسم الثاني فقد اكتفى في ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه

* الفعل *

في الفصل الرابع من هذا النمط اقام البرهان على بطلانه فهذا يفهم ما في هذا التبيه * تبيه * (اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهايك لافانك وان انسخت عنه وتبدل عليك كمت انت انت اهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا * ١٨٣ * الامن ظواهر اعضائك لافان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا

في الوجه الاول من القرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه مدركك حينئذ عضو من اعضاء كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث جملة وذلك ظاهر لك مما تمنعته من نفسك ومما تبهت عليه فمدركك شيء آخر عن هذه الاشياء التي لا تدركها وانت مدركك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في ان يكون انت انت فمدركك ليس من اعداد ما تدركه حسابا بوجه من الوجوه ولا بماسبة الحس مما سذكركه * التفسير * لما بحث عن الشاعر اراد ان يبحث عن المشعور فقال ذلك الشيء اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطال الاولين بوجهين احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ما كان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله انك ان انسخت عن اهايك كنت انت انت وتانيهما ان لشعور بالاعضاء الظاهرة لا يحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام في الانسان الذي بطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا في الوجه الاول من القرض اغفلنا الحواس عن افعالها واما القسم الثاني فهو باطل لانا لانعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع اننا قبل ذلك التشريح ما كنا نعلم اننا لانفسنا واما

الفعل والترك بالنسبة اليهما وقوله (ولها مبدء مازم مجمع) اشارة الى الاجماع المذكور وقوله (مذعنا ومنفصلا عن خيال او وهم او عقل) اشارة الى المبادئ البعيدة وقوله (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او التافع الحيوانيين) اشارة الى الشوق قوة المتوسطة بين القوي المدركة والاجماع قوله (فيطبع ذلك ما ثبت في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الامر) اشارة الى المبادئ القريبة المذكورة وقوله فيطبع ذلك اشارة الى ان هذه القوي انما تطبع الاجماع وتلك الامر اشارة الى المبادئ الثلاث لهذه القوي فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امره ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوي المدركة وكون القوي مطبوعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدر فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضاعا بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك الزيادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية) اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة عن غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه وواجدها بما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود وواضع يتركها وهاربة عن حدود وواضع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعة فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قريبة لان المقروص حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة * مقدمة * (المعنى الحسي الى مثله بنجدة الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله بنجدة الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا الواحد شخصي كقولك ولد ادم او غير معتبر كقولك الانسان) اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل

القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يتخلو اما ان يكون المشعور به جملة مطلقة او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسي ثبوت جملة ما مبهمه وذلك ظاهر مما تمنعته من نفسك والثاني ايضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا

الكلام في الوقت الذي غفلنا فيه عن اجزاء الجسلة فثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم ابنته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والعلوم غير ما ليس معلوم فاذن هوية الانسان ليس بجسم واذالم يكن جسما لم يكن من الامور التي يدرت الحس ولا بالقوة التي يشبه الحس وما يناسبه * ١٨٤ * من الخيال * وهم وتنبية *

(ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذا ان يكون لك فعل يثبت في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمنزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبتته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا لخاصه هو ذاتك بعينها وان اثبتته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا قبل من ان يكون معه لايه فذاتك مثبتة لايه) * التفسير * لما ذكر في التنبية الثاني ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس او غيره فان كان غيره فاما بوسط او لا بوسط ثم ابطال الاول بما مضى حاول ههنا ابطال القسم الثاني وهو ان يكون ذلك الشعور بواسطه شيء آخر والدليل عليه وجهان احدهما اتاني الفرض الذي ذكرناه في الفصل الاول يشانه مع كونه غافلا عن كل الاشياء لا تغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلالا لما صح ذلك الثاني ان علمي بنفسي لو كان يبرهان لكان ذلك البرهان اما برهان الى اورهان اتني والاول ظاهر البطلان لاني اعلم نفسي قبل ان اعلم سببها واما الثاني وهو الاستدلال عليها بفعل من افعالها فلا يتخلو

على حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلفاء زيد مثلا هذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلفاء الجيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد ادم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكماء ظاهرا * اشارة * (حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها) اقول يريد بيان ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النقط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محرك ذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمالات مبدء اول لها بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كمالاتها المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله (وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا يعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية) اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولي لها من لاحصوله ولما كانت

* اصناف *

اما ان يستدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعي فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثاني باطل لان العلم بالفعل من حيث انه يضاف اليه يتوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من الفعل بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد يلخص من مجموع مامر

ان الشاعر من الانسان بنفسه ليس هو الحس الظاهر ولا ما بنا سببه بل قوة اخرى وان ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة ولا برهان وان المشهور به ليس من الاجسام ثبت لمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه * ١٨٥ *

قد يتفق للانسان ان يكون عالما بوجوده وثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضاءه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهو يتغاير بجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغني عن التطويلات التي مرت وهو معارض بالنفس فان كل احد يعلم ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام بطريق اولي * المسئلة الثانية * في بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد * اشارة * (هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمته الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشئيه ويستحيل عندلها الضد فكيف يلبس به ولان المزاج واقع فيسه بين اضداد متضادة الى الانفكاك كما تخبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وحلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسمية النفس وهذا

اصناف الحركات متممة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكرنا في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصله لا طالب حاله فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض يفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احوال ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي واما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقيده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدء حركته الوضعية عقلية قوله (ونحت هذا سر) اقول الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبقة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر لتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذوات ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مقارفة كالقوس الناطقة الانسانية من شأنها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به وأشار الى ذلك بقوله ونحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يعصل القول فيه الا في الموضع الرابع والاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت

هو الجوهر الذي يتصرف * ٢٤ * في اجزاء بدك ثم في بدك * الشرح * لما بين ان هوية الانسان ليست جسما اراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست لجسميته ولا لمزاج بدنه فاما انه ليس انفس الجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية الادراك والحركة الارادية لوجب حصولهما في كل الاجسام وهو محال واما انها ليس للمزاج فاعلم

ان الشيخ قدر ذلك بما أخذ من فبين اولا ان خواص النفس لا تليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق بالنفس اما لما أخذ فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدر كة واحجج اولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمنع حال الحركة * ١٨٦ * الارادية في جهة حركتها

وذلك في وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمنع كون تلك الحركة سريعة في الجهة التي تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم في جهة الحركة الارادية هي الفوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق فان قيل لما لا يجوز ان يقال المحرك الى فوق هو المزاج والممانع منه الطبيب العنصرية المحفوظة في اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسائط فيستحيل ان يصدر عنها ضد مقتضيات تلك الكيفية البسيطة ولقائل ان يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج بالنوع الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احدهما ضد مقتضى الآخر الثاني ان المزاج قد يمنع النفس عن نفس الحركة التي تفعلها وذلك في الرعدة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج تحركها الى اسفل لما في العضو من الجوهرين الثقيلين فحينئذ يتركب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فبين ما يتحرك العضو الى اسفل لا يتحرك الى فوق فيكون

الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حتى والرابع في الفعل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراستخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالبا دى نفوسا طاقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علا قة ما كما لنفوسنا مع ايداننا في هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر * تنبيه * (الراى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لا يخصص بجزئى منه دون جزئى آخر لا بسبب مخصوص لا محالة يقتزن به ليس هو وحده) اقول يريدان بين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ لا رادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذهاب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدر ك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كافي نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولترجع الى المتن فتقوله الراى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله لا بسبب مخصوص لا محالة يقتزن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الامع الشعور بهذا الدرهم قوله (والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر يده له لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك ممثلا عنده) اقول هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك حينئذ لانه يتناول اى غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئى تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية فزال هذا الشك بان قال المبدء الاول

المزاج في تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التي يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة * هذا * على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لو كانت هو المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللمس لم يفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا

فمنع اجتماعهما لا بد وان تغير كيفية مزاج لا من اعني انه يزول الكيفية الاولى ويحصل كيفية الاخرى واذا
كان كذلك فالشاعر بالموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعلوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها
بالنسبة الى الموس كالشبه * ١٨٧ * والشيء لا يحس بشبهه ولانها حال حدوثها لا يفعل مرة

اخرى واذا لم يفعل وجب ان لا يحصل
الاحساس فهذه هو الاستدلال
بالقوة المدركة على ان النفس ليست
بمزاج واما ما اخذ الثاني وهو الاستدلال
بحسان المزاج على انه ليس هو النفس
والدليل عليه ان المزاج كيفية
ثابتة للعنصر المختلطة وليس كل عنصر
جزء معين فاذا كل مركب فان
اجزائه مشتاقة بالطبع الى الافتراق
فلا بد لاجتماعهما من جامع وذلك
الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعها
لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك
الاخرى والجامع لتلك الاجزاء سابق
على اجتماعها والشيء الواحد
لا يكون قول و بعد فالنفس التي هي
الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج
الذي يحصل بعد اجتماعها فان
فيل كان المزاج لا يحدث الا بعد
اجتماع العناصر فالنفس لا يحدث
ولا تفيض عن واهب الصور الا بعد
حدوث المزاج فاذا لم يجوز ان يكون
المزاج عللة لذلك الاجتماع فلئن
لا يجوز ان يكون الجامع هو النفس
مع ان النفس متأخرة في الوجود
عن وجود المزاج كان اولي فنقول
الجامع لما في النطفة من الاجزاء
المختلفة الطبايع نفس الوالدين
ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس
الام الى ان يستعد لقبول نفس
من واهب الصور ثم انها يصير بعد

لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره
كما احس به لانه لا يعقل الكلويات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخييل شوق
جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب
فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالذوق هو
وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه
كان الغذاء الكلي ممثلا عنده قوله (وكذلك في قطع المسافة يتخيل له
حدود جزئية اماها يقصدور بما كان ذلك التخييل مقطوعا واما كان يتجدد
الوجود نحو ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية
والجزئية في التخييل كما لا يمنع في الحركة) اقول لما فرغ عن بيان الحكم
المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة
الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل
لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة
بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا
بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع
ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية
سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يتخلو اما ان ينقطع التخييل فتقطع الارادة
والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخييلات فتتجدد على التوالي
حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبثقة عنها فتستمر الحركة
وكان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار
التخييلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي
كونها كلية قوله (ولئن هذا ما يخص الارادة بشيء جزئي حتى
يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي)
اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية
مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية
عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية
بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا
كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر
جزئي اليه قوله (ونحن ايضا فرما قضينا قضاء كليا من مقدمات
كلية فيما يجب ان يعقل ثم اتبعنا ها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة

ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجتماع العناصر التي جمعها
نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لسائر الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز
ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك

المزاج حافظا لذلك الاجتماع وموردا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا ما يتبع مزاج الجسم من الاعراض بل ههنا شيء حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام * ١٨٨ * كما في الحيوانات وقد لا تكون كما

في الانسان وذلك نظر آخر ولترجع الى شرح المتن اما قوله هوذا يتحرك الحيوان بشيء غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان الحركة للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه واما قوله الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعضاء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف ينسب به فهو اشارة الى ما ينسب من ان الجسم اذا لم يشبه لم يفعل عنه فلا يدركه وان لم ينفذ استحداث كفيته وتغيرت وما عدم استحالة ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل ما بعده فهو الذي قررناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا الالتباس كما يلحق السامع الحافظ و هو اعدم يتداعى الى الانفكاك فعناء متى لحق النفس التي تجمع اولا اجزاء البدن التغذية والتنمية لم تحفظها ثانيا بتضعف او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع ويتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسمية النفس وهذا

متعينان ضربا من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراد الاجل المراد الاول) اقول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيد لما ذكره فاننا نتصور رايانا كليا مثلا كنصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وازادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عنى واعتراض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المتسبين فادراك الشيء الجزئي تترقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدءا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدءا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعانا ما نحاولنا فعل حركة فاننا لانحاول الايجادا الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينسب في الكلية ولا نحاول الحركة المعنية من حيث هي معنية فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستفراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي والقصد الكلبي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملية فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله اننا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معين ينقض قوله الحركة يتخصص بالمحل والوقت ثم اورد المعارض بان الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال

هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك فعناء ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء * وان *
بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن * المسئلة الثالثة *
في وحدة النفس وكيفية تأثير البدن عندها وفيها فصل واحد * اشارة * (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو

انت عند التحقيق وله فروغ وقوى مبنية في اعضائك فاذا احسست بشئ من اعضائك شيا وتخلبت او اشتبهت او غضبت الفت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة هوفيه حتى يفعل بالكرار اذ عانا ما بل عادة وخلقنا بمكان من هذا الجوهر المدر يمكن * ١٨٩ * الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يتبدى فيعرض فيه

هيئة ماعقلية فتقل العلفة من تلك الهيئة اثر الى الفروع ثم الى الاعضاء * تنبيه * انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف تشع جلدك وهذه الانفعالات والملكات قديكون اقوى وقد يكون اضعف واو لا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى الهتك او الى الاستشاطعة غصبا من نفس بعض * التفسير * لما بين ان الشئ الذي نشير كل واحد منها بقوله انا وانت ليس بجسم ولا مزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشئ واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشئ هو هوية الانسان وكل واحد فانه تقطع بانه شئ واحد لاشيان فاني اعلم بالضرورة اني لست شيئين بل شئ واحد فلذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه واما قوله وله فروغ وقوى مبنية فذلك لاجل ان النفس لما كانت واحدة والشئ الواحد يستحيل ان يكون مبدأ الافاعيل المختلفة عند الشيخ ثم الى الافاعيل الحيوانية قديقع فيها ما تكون متضادة فان الغضب يزاول ضد ما يزاوله الشهوة فاذن لا بد وان يكون النفس قوى وان يكون للنفس مبدأ لها اذا كانت

وان كان السابق علة اللاحق كان ايضا محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حدها من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الابتعاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبليه وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لا مريرجع الى الجسم الذي هو القابل لالى الارادة التي هي القاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تقضى تلك الارادة وتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شي غير قارب على سبيل تصرف وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة لللاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضبا فيه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة لللاحق فلم لم يجوز ان يكون الحركة السابقة علة لللاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الحركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بتبنيه واستمرت البس يصدر برزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبت الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابلية والجواب مامر وهو ان العلة القارة بانفرادها تمتنع ان يقتضى الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الاعتد حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال واثن سلبا

كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن فعل بعضها مغاير لفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى ومستعملا لها كان اشتغال كل واحدة منها بفعلها مضادا او ممانعا لاشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك ان النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة سببية والمسببة وتلك

العلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى الى النفس وتأدي انفعالات النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحساسة او الشهوانية او الغضبية بمتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تأدت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر في النفس ويصير عادة * ١٩٠ * وخلقا وملكة مستقرة واما الثاني فكما اذا تفكرنا في عظمة الله تبارك وتعالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدي الى القوة المنبهة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصة حتى يتشعر جلد الانسان قال صاحب الصيحاء قف شعري اى اقام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه القوى وفي كيفية زول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الى النفس سيأتي بعد ذلك على وجه اشرح مما عهدنا ان شا الله تعالى ثم لما فرغ من بيان هذا الاصل ذكر ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة اخرى يقبل الشدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب او للفرح او للتعجب من البعض ولما كان كذلك دلنا على ان هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الافعال اولم يوجد * القسم الثاني * من هذا النمط في احكام الادراك ثمان مسائل * المسئلة الاولى *

في ماهية الادراك وفيها فصل واحد * اشارة * (ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متبلة عند المدرك تشاهدا ما يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة مالا وجوده في الاعيان الخارجية

ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس الحركة لا تدرك العقل وان ائبنا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا بالواحد المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاته وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وفي اعتراضاته ينحل بما مر * موعدا وتنبيه * (اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركة الارادية فمؤعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادى الا طلب شيء ان يكون للطالب اولي واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العسبي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والتائم التماي فعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال ما مملولة او ازالة وصف ما فان التائم يتخيل واعضائه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة اوفى الشيء الضروري كالنفس اوفى الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخفيا جدا او حبيبا جدا فر بما تزعم للهرب او للطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين) اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تاراد لذاتها بل تاراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مراد بل تاراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وانعاشها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر انغابات كان اراد ذلك فيه اولي فمؤعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولي من عدمه وهو غرض له مشعوره على الاجال المميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ولين ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجي بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قديقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا

مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق * وقد * اصلا او يكون مثال حقيقته مرسم في ذات المدرك غير مبين له وهو الباقي * الشرح * انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها اراد ان يتكلم في قواها ثم ان القوى النفسانية يتقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة فن هذا الموضع الى الموضع

الذي سماه مكمل النقط في بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النقط في بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام في القوى المدركة على الكلام في القوى المحركة لان الحركة الاختيارية لا يوجد الا عند الشعور بطلب او مهروب عنه فيكون ﴿ ١٩١ ﴾ التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم

الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداغ والاسفنجيات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز احد خلو الحيوان عن القوة المحركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام في القوة المدركة فرع على الكلام في حقيقة الادراك فلا جرم تكلم اولا في ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في ذات المدرك وثانيهما ان ذلك لو ثبت فادراك الشيء هل هو نفس هذا الحصول ام لا والحايضون في هذه المسئلة قل ما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم رجع الى تفسير الانفاظ المطلوب الاول في بيان ادراك الشيء لا يحصل الا عند حصول حقيقة المدرك في المدرك والدليل عليه انا اذا تصورنا امورا لا وجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الهندسية او لا يكون ممكنة الوجود فاننا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضي كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك

وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العايت والساهي والثائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بانثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العايت والساهي والثائم اوفعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخیل الغاية والشعور به وحفظ الشعور الثلاثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذا الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخیل غير صحيح وعبرة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر من كيان حفظ وادراك على ما اوضحنا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * النقط الرابع * في الوجود وعلاؤه الوجود ههنا المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا يترتب من ماهيتها بل انما يكون عارضا فاذا هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلاؤه * تنبيهه * (اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الوجود هو المحسوس وان ما لا يشاله الحس بجوهره فقرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت تتأني لك ان تأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معني واحد مثل اسم الانسان فانك ربما لا تشك في ان وقوعه على زيد وعمر ومعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وبهذا العجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذا الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقة الاصلية التي

فانه ليس عدمه صرفا لان عدمه لا يكون فيه امتياز وتخصص ولو جاز في المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز في هذه الامور تميز بعضها عن البعض بالبصر اذ يكون معدوم في ذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك التصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل هي

قبل وجودها نعلم انها بعد وجودها يكون بعضها متبرأ عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هنالك ما يشير العقل اليه ونحكم عليه بالامتناع استحالة الحكم بان بعضها متبرأ عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي يتصورها لا بد وان تكون موجودة وظاهر انها غير موجودة في الخارج اذا الكلام * ١٩٢ * مفروض فيه فلا بد وان يكون

موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا ينتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو انتج قائما ينتج ان المدرك لا بد وان يحصل في الذهن فاما ان الادراك هو نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا يظهر منها الثاني ان الادراكات التي يمتنع حصولها الا عند حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين قوة الباصرة وبين المرئي الموجودة في الخارج من غير ان ينطبع صورة المرئي في القوة الباصرة او في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس اما الادراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يفسد حقيقتها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج استحالة ان يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول

لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي اقول يريد التبيه على فساد قول من زعم ان الوجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يدعون لقونه الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الوجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض اهما والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله ان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضا ح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم يتكبرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قائلهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لان حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الابن والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص انسانا ثم ان كان محسوسا وجب ان تكون الاحساس به مع لواحق معينة كاي ما وضع ما معينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الابن وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الوجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة وباقى الفاظ الكتاب ظاهر واعتراض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في الخارج العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها

* الاشتراك *

الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة تخص كل واحد منها واحدا من تلك الادراكات اما الحجة العامة فهي انه لا معنى لانصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة

والحرارة والبرودة لزم ان يصير العاقل لهذه الامور حال تعقلها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لا يقال هذا غير لازم لوجوه ثلاثة الاول انا لا نقول من عقل الاستدارة فانه يحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة * ١٩٣ * وصورتها ومن عقل النار فانه لا يحصل فيه حقيقة النار

بل مثالها وصورها وشبهها الثاني ان النار ليست عبارة عن الشيء المحرق على الاطلاق بل عن الذي اذا وجد في الخارج كان محرقا واذا كان كذلك لحقيقة النار وان حصلت في الذهن الا انها لا تكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة في الخارج ولكنها تكون باردا لانه يصدق عليها حين ما يكون في الذهن انها ماهية او وجدت في الخارج فكانت محرقة الثالث انا لا نعني بحصول مثال ماهية المعلوم الا كوننا عالين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول اما الاول فباطل لان الذي سميت به مثال الاستدارة وصورتها إما ان تكون حقيقة الاول فن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقيقة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا لانه لا يفهم من المستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه واما ان لم تكن حقيقة حقيقة الاستدارة لم تكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة في الشيء العاقل وهو المعلوم واما الثاني فهو باطل اما ولا فلانا اذا عقلنا ان النار هي التي اذا وجدت في الخارج لزمها الاحتراق فلا بد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شيء

الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مر من الاشارة اليهما * وهم وتنبه * (ولعل قائلنا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول له ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته اوتركته كالحال في الانسان نفسه) اقول هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بابطاح الحال في معقولة الانسان لان الاشغال بالثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه * تنبيه * (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكن العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فلا شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فظننا بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلايقها) لانه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليس بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة * تنبيه * (كل حق فانه من حيث حقيقة الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعقل والمراد به

آخر بشرط مخصوص متوقف * ٢٥ * على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول في العاقل فقد حصل في ذهنا الاحتراق فيكون الذهن محرقا لانه لا معنى للاحتراق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا ان يقال انا لا نعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الامر الذي يلزمه اللازم

الفلا في عند وجوده في الخارج لكن كلامنا في ذلك الخارج ج كلامنا في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها او تعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه موجودا اولا بكونه والا بل * ١٩٤ * محال فان لفظة الوجود

غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكماء وبالبراهين المذكورة في مواضعها والثاني يبطل عندهم لان الذهني اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة اولا بكونه فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذا يجب ان توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما اولا فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا مقدر بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم باضافة الشيء الى الشيء علم بنسبة شيء الى شيء والعلم بنسبة شيء الى الشيء مشروط بالعلم لكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام جزا في لا حاصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف يكون كلية

ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات وجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدء الوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بهما هو حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة الشخصية التي بهما هو غير قابل الاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذي يعطى كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود ممامضى ولذلك سماء تذيلا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدء الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فتحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة * تنبيه * (الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والحظ الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث مثلث وله حقيقة المثلية كأنهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثليته ويكون جزأ من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلة (العلة الفاعلية) يريد ان يشير الى العلة وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليه هو الابتعاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الابتعاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فقول

واما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون العقل عبارة * الشيخ * عن حصول المعقول في العقل وهو المطاوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول او للمنتخيل انطباع في العقل والخيال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان التخييل لا يمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المنتخيلة

في الخيال باز قالوا لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم او جسماني اولا في جسم ولا في جسماني والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذا بطل القول * ١٩٥ * بالانطباع ما انه يمتنع ان يكون محلها جسما او جسمانيا فلو جوه الاول

لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محل الصورة العقلية التي تثبتونها جسما لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا وتخيّلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانه الانسان وانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشيء على شيء فان ذلك الحكم بعينه يجب ان يكون متصورا لكلي الطرفين لان ذلك بضدين ولا بد فيه من تصورين فاذا المدرك للشخص المميز اما بالابصار او بالتخيل هو بعينه مدرك للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسما او جسمانيا لكان التخيل جسما او جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس الكلي جسما او جسمانيا فقد برهنت الشرطية ولقائل ان يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم ان يكون محل الصورة الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب التالي فهو متفق عليه بين الحكماء فيلزم كذب المقدم الثاني وهو ان التخيل مجرمان زيق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم او جسماني لكان قد انطبع العظيم

الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كأنهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كأنهما علتاه ولم يقل هما علتاه ولان المثلث لامادته ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للجسام المترتبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليس بالجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزماء له في الوجود واذك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخرى اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى و اشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغاية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلوم بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلوم * تنبيه * (اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتستكهل هو موصوف بان وجوده في الاعيان ام ليس بعدما

تمثل عندك انه من خط و سطح ولم يمثل لك انه موجود في الاعيان) يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر الشيء اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة واذك ذكر الخط والسطح الشبهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة * اشارة *

(العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجمعها في الوجود وهي علة الجمع بينها) لما ذكر العلل و فرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتتلا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالآخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى مالمادة له ولا صورة والى ماله مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ

في الصغير وانه محال وسياتي الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لاجتمع في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه الميلاق وانه محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وبهذه الوجوه بعينها يستحيل ان يكون حصولها

في شيء جسماني واما ان محمل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لا يكون جسما ولا جسمانيا فلو جوه الاول ان تخيل الجسمية او المقدار اذ لا يستدعي حصول الجسمية والمقدار في التخييل قال شي الذي يتخيّل الجسمية والمقدار لابد وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولا معنى للهيولى الا لشيء القابل للجسمية * ١٩٦ * والمقدار فاذا الشيء الذي

يتخيّل الجسمية والمقدار جسم متقدّر فلو فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف الثاني انا اذا تخيلنا مربعاً تخيلنا مربعين متساويين من كل الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد من المربعين الطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها لان المربعين من حيث هما مربعان لا اختلاف بينهما في الماهية ولا في لوازمها فاذا ذلك الامتياز في العوارض واشخاص الماهية الواحدة انما يكون بسبب القابل وذلك القابل ليس موجودا في الخارج لان الكلام مفروض فيما اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا في الخارج فاذا ذلك القابل هو الذهن فلو كان محمل كلتا الصورتين شيئا واحدا لاستحال ان يختص احدهما بعارض دون الآخر فاذا لا بد وان يكون محمل كل واحد من المربعين مغايرا لمحمل المربع الاخر فاذا محمل هذه الصورة الخيالية لا بد وان يكون متقسما فيكون جسما او جسمانيا فثبت فساد ان يكون محمل الصورة الخيالية جسما او جسمانيا او لا يكون جسما ولا جسمانيا واما الذي يدل على ان الابصار لا يستدعي انطباع صورة المراتب في البصر وجوه الاول اننا نرى نصف كرة العالم ويستحيل انطباع العظيم في الصغر لا يقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعاول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول التجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجمعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينهما قوله (والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بما هيته ومعناها لعلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة

الفاعلية علة ما وجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليس علة لعليتها ولا لعناها) ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدء ولى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعاول بما هيته ووجودها معا وفي القسم الثاني يوجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بما هيته عليه والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذا وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعاول بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فاهية اغائية يكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعتراض الفضل الشارح بانهم يثبتون الافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذا تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعية مالم يقتض لذاتها شيئا

* كائن ما *

انطباع العظيم في الصغر لا يقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف كذا كذا وان لم يكن كذلك وايضا فيلما لا يجوز اجزاء البصر فينظر الانسان انها البصر كل ذلك البصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضا فيلما لا يجوز

ان يقال العين ينطبع فيها صورة يساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وان لم يكن مساوية لها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صورة المراتب واحتجوا عليه بامور منها انه اذا انطبعت * ١٩٧ * صورة شئ في شئ فاذالم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير

موضع تلك الصورة بتغير شئ لكن الانسان اذا رأى صورة الشجرة في موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ولكنها انما ان تكون هناك صورة لسكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليست صورة المرئي في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغاية فيها ثم انها يقرب من الرق عند قربه اليها ويبعد عند بعده عنها والثاني ايضا باطل لان عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبع فيه شئ من الصور ويتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خسين ذراعا من سطح المرآة مع اننا نعلم انه ليس للمرآة هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فهذه الوجوه ابطال القول بانطباع صور المراتب في المرايا واما جوابهم الثاني فهو باطل لان المعين يجب ان لا يحسن الابعدار نفسها ابدا وان لا يحس بالشئ العظيم ابدا لانه اذا ابصر شيئا يساويه في المقدار فاذا ابصر شيئا آخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية ابصاره للشئ الاول او لا يبقى

كان مائلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ فكون ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعور مالها به قبل وجوده بالفعل فهو الالة الغائية لفعالها * اشارة * (ان كانت الالة الاولى فهي الالة لكل وجود والالة حقيقة كل وجود في الوجود) الالة الاولى لا يمكن ان يكون صورة اوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة اوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صبرور تهما مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب فاذن ان كان في الوجود دالة اولي فهي الالة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما غلتان لتحقيق اي معلول كان في الوجود * تنبيه * (كل موجود اذا انفتحت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه تمتع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممثما او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم تقرر بها شرط لا حصول الالة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشئ الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته) يريد قسمه الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو العالم بذاته غير متعلق الوجود بغيره دلي الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى * اشارة * (ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير وجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولي من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولي فلحضور شئ او غيبه فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلته بغيره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها ولا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجيح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني ويقول فانه ليس وجوده من ذاته اولي من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح ويقول فان صار احدهما اولي فلحضور شئ او غيبه الى ان الحق هو القسم الاول * تنبيه * (اما ان يتسلسل

فان بقي فقد ابصر دفعة واحدة اعظم من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لا يتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يبصر الا انسان قط في عمره شيئا عظيما لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطة الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في المقدار وان كان

يقبل مثله في الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لا يكون بالانطباع قبطل القول بالانطباع
الثاني ان الرتبة الجليدية اما ان يكون ملونة او لا يكون فلو كانت ملونة انطبعت الاشباح في ظواهرها ولم يتأدى
الى ما وراها لكنهم اتفقوا على انه يجب تأدي الشجين * ١٩٨ * المنطبعين في ملتقى العصبين والالكتنا

ابصرنا الشيء الواحد شيئين لان
المنطبع في كل واحد من الجليدين
شبح آخر وان لم يكن ملونة كانت
شفافة والشفاف عندهم لا ينطبع
فيه الصور فهذا هي الوجوه التي
يمكن ان يتعسك بها مثبتوا الانطباع
وثقائه والوجه الذي عليه تعويل
المثبتين مبني على ان ادرك مالا
وجوده في الخارج وهو مبني
على نفي الميل الاقلاطونية
وما قامت الدلالة القاطعة
على فسادها والوجوه التي عولت
عليها النفاة فهي قاطعة غير مخيلة
المطلوب الثاني في انه لو ثبت القول
بالانطباع فالادراك هل هو نفس
الانطباع ام لا اعلم ان تقدير صحة
القول بالانطباع لا بد من البحث
على الادراك هل هو نفس انطباع
تلك الصورة ام لا وكلام الشيخ
مضطرب جدا في هذه المسئلة اما في
هذا الموضع من هذا الكتاب فهو
مشعر بالوجهين معا على ما تقرره
عند الخوض في شرح المتن واما
في التهج السابع من هذا الكتاب بين
ان تعين المعلوم لا يقتضي تعين
الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك
تعين الكيفية يدل على انه ثبت حالة
اضافية وراء ذلك والحق عندنا
انه ليس الادراك عبارة عن نفس
حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية

ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته
والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها وانتردها بياننا
يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن
الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما يمكن والكلام في ذلك الممكن كالكل
في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير
النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر
الفساد وبسبب آخر تذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم
المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شيء خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات
والشيخ قرر على الوجه الاول من هذا الفصل وعلى الوجه الثاني
في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات او تسلسلات
لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولا حادها ويجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا
هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان
على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى
اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب
فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما
لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النظم الخامس
واقول على هذا الكلام مؤاخذه لفظية وهو ان استند الشيء الى ما قبله بالزمان
محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان
امتناع بقاء العلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان
غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني
علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد
هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق
الجملة على مالا يتناهي لا يصح فلفظي ينبغي ان لا يلتفت في الابحاث
المعنوية الى امثاله * شرح * (كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن احادها) يريد ان بيان سلسلة الممكنات

اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل اوبينهما وبين
الامر المنقدر في الخارج ولينين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان
العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول

حقيقة السواد للشيء لكان الجواد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والناس الى ظاهر الفساد فالقدم مثله لا يقال هذا انما يلزم اوقلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد لشيء كيف كان ذلك الشيء ونحن لا نقول ذلك بل نقول ادراك السواد * ١٩٩ * عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له

قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد في النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشيء انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشيء له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المأل وهذا المعنى غير ثابت في حصول السواد في الجسم للجسم فلا يلزم من حصول السواد في الجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شيء له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شيء له التطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشيء كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا للشيء الذي حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجمله الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشيء نفس ادراك حقيقة السواد واما الثاني فهو ظاهر الفساد ايضا لان كون النفس عالمة

على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه بسيط فجعل الدعوى اعم ما خذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله (وذلك لانها اما ان لا يقتضي عللة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادهما) وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما مذكوره ووضح فساداه واقسم الاخر وهو ان يقتضي عللة ينقسم الى ثلاثة اقسام لان عللة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله (واما ان يقتضي عللة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاو باطل لان نفس الشيء لا يكون عللة لها والثاني باطل لان عللة الشيء يجب ان يكون مقتضية له وجود كل واحد من الاحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلاثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كاعشرة الحاصل من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدا فعل او استعداد ما كالزجاج الحاصل بعد تركيب الاسطوانات والحاصل في الاول هو شيء فقط والثاني هو شيء مع شيء وفي الثالث هو شيء مع شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد قوله (واما ان يقتضي عللة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك) هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض عللة فالبعث الذي هو عللة ذلك البعض اولى منه بالعلية قوله (واما ان يقتضي عللة خارجة عن الاحاد وكلها وهو الباقي) ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم * اشارة * (كل عللة هي غير شيء من احادها فهي عللة اولا

بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما اولا فلانه يلزم ان لا يعتبر في كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح في اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان تكون النفس عالمة بالسواد وليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد الحاصل في الجسم

والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد في الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زائد على ذات النفس في ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس التي انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو * ٢٠٠ * ركنك ايضا لان السواد المنطبع

في الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجي في تمام الماهية او لا يكون فان لم يكن فهذا نفى للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة او عن امر زائد على تلك الماهية ينفي عنها او عن امر زائد حصل هناك والاول قد بطل والثاني باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امر اعمى وايضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولكن يكون ذلك نوعا في ان ذلك الزائد عديم او وجودي وذلك بحث آخر واذ ابطال القسمات لم يبق الا الثالث وهو ان يكون العلم عبارة عن امر زائد على حصول تلك الماهية في العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم علموا انهم لا بد لهم من الفرق بين السواد حصول المعقول في العقل وبين حصول السواد في الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل في العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به واما السواد الحال في الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به

للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم يحتاج اليها بل ربما كان شيء ماعلة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق لما ثبت ان كل جملة معلولات يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد ويحتاج بالتحلف ففرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض يمكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لغيره وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فآورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما انفردت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون ايضا علة لاحادها افراد كما قدمناه * اشارة * (كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة) قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة * اشارة * (كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الامعول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعول فهي طرف ونهاية فكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته) لما فرغ من بيان المقدمات الفها لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملا على علة غير معلولة او يكون مشتملا عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محال ولا يمكن ان يكون

* تلك * المعقول والمعاد في الفصل الذي بين فيه ان الباري عاقل ومعقول واستدل على القول بالانحدان المعقول لو لم يتحد بالعاقل استحال ان يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس او الصورة الحسنة فيها او مجموعهما وبطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال

نوعاقت النفس السواد لان السواد حل فيها العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير
فقد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لا يمتنع الامع القول بالتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول
بالاتحاد في هذا الكتاب * ٢٠١ * واعترف بانه من انحرافات والجمع بين القواين مشكل بلى من قال

العلم هو النفس الانطباع لا بدله
من القول بالاتحاد لتمهيد الفرق
بين حلول السواد في النفس وبين
حصوله في الجسم ومن في الاتحاد
فلا بدله من القطع بان العلم وراء
الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم
بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد
لشيء ان المعقول لا يتحد بالعاقل
اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى
فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب
ان يكون فساد هذا المذهب واسأله
معلوما بالضرورة واتمادت الحاجة
الى تطويل القول فيه لجهل المتألمة
واصرارهم على تقرير كل ما يرونه
في كتاب من يعتقدون فيه فكل
ما يمكن ان ينطق اللسان به وان
كان فساد معلوما بالضرورة الحاجة
الثانية من الوجهين العميين على
ابطال ما قالوه انه لو كانت حقيقة
العلم والادراك عبارة عن حصول
شيء لشيء مجرد لكننا اذا تصورنا
موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم
واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب
ان يقطع حينئذ يكون ذلك الموجود
عالمًا بذلك السواد لانه اذا كان
لا حقيقة للعلم الاحصول السواد
لذلك الموجود في عرفنا ذلك فقد
عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة
العلم لكننا نعلم بالضرورة انه
ليس الامر كذلك فاننا بد العلم بانه تعالى

تلك الخارجية ايضا معلولة لان سلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة
بل يكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني
يقضي اشتغالها على طرف غربي التدويرين لابد من طرف والطرف
واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو
المطلوب ومعهنا فتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور
وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطالب ايضا
لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور
متاولا لم يفرد الشيخ له قسما * اشارة * وفي بعض النسخ * تنبيه * (كل اشياء
تختلف باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه
لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا
غير ذكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد
مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرضا لا يختلف به
وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرضا لا يتفق فيه وهذا
ايضا غير منكر هذه خمسة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود
وتقريرها ان الاشياء قد يختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص
وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كما عاقل والمعقول او بغير ذلك
والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كريد وعمر في الانسانية وقد يتفق
في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة في امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما
ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا يتخلوا اما ان يكون مع امتناع
انفكاك من احد الجانبين اولا يكون والاخر هو اللزوم والثاني
هو العوض واللزوم لا يتخلوا اما ان يكون من جانب مابة الاتفاق ووجود
هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والعجم في الانسان
وغیره من الحيوانات واما ان يكون من جانب مابة الاختلاف وهو محال
لامتناع كون الحيوان ناطقا وعجم معا هذا اذا كان مابة الاختلاف
اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء
المعوم الذي به يكون الاتفاق اوجاز التكثر كان المركب منهما شيئا
واحدا لا غير فيكون نوعه من شخصه وهذا الميزان في الكتاب لانه خارج
عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العوض فلا يتخلوا ايضا اما ان يكون

ليس بجسم ولا حال في الجسم * ٢٦ * يصح من الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا غيره
ام لا فعلنا ان كون الشيء شاعرا بالشيء مغاير لحصول ذلك الشيء واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية
فهو ان يقول لا شك انما نعقل انفسنا فاما ان يكون تعلقت لذاتنا نفس ذاتنا او امر ازلنا عليها والاول باطل

من وجوه الاول وهو ان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علينا
علمنا بذاتنا بدوام ذاتنا في المراتب في هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك المراتب الغير المتناهية
موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وسفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا

فالكلام عليه مثل الكلام على القول
بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتي
ذلك الثاني ان علم الشيء بذاته
لو كان هو نفس ذاته لم يكن العلم
على الاطلاق عبارة عن حصول
ماهية المعلوم في العالم لان الشيء
الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال
حصول الشيء للشيء اعم من حصوله
لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب
العام بل النفس جوهر قائم بذاته
وانه حاصل لذاته فيما يعتبر ان هوية
المجردة حاصلة لشيء يكون معقولا
وبما يعتبر ان هوية المجردة قد حصل
لها شيء يكون غافلا وبما يعتبر انه
هوية مجردة كان عقلا فالجرد الذي
يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا
ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا
غير ممتنع في بديهة العقل الا ترى اننا
بعد تصور الحرك والمتحرك لا نعلم
ان احدهما مغاير الاخر الا ببرهان
ولو كان ذلك ممتعا في البديهة لما
احتج فيه الى البرهان واذا ثبت انه
غير ممتنع في البديهة والحجة التي
ذكرناها في بيان ان ادراك الشيء
عبارة عن حصول ماهية المدرك
للمدرك سابقا اليه فوجب الجزم به
ثم متى وقعت المساعدة على ان
حصول الشيء للشيء يقتضي المغارة
لكننا نقول ان كل شخص فاته

ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود
العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك
الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض
لذاتهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو
كالانسانية المروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به
من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق * اشارة * (قد يجوز ان يكون
ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود
للشيء انما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى
لان السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود) اقول
هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة
من صفاته كون الانسانية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ماهية
الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للتمجيبة
ومثال كون صفة ماهية الخاصة سبب لصفة هي خاصة اخرى كون
التمجيبة سببا للضحكة ومثال كون صفة ماهية العرض سببا لصفة
اخرى مثلها كون انصاف الجسم باللون سببا لكونه مرثيا والفرق بين الوجود
وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية يوجد
بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها
من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب
في هذا الموضع اضطرابا ظنا بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء يأسرها
مضطربة وذلك لانه استدلل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك
اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء
واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود
الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امرا عارضا
لمهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم
بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية ماهية غير وجوده تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لمهياته لزمه
اما كون ذلك الوجود مساويا لوجودات المعلولة واما وقوع الوجود

لا بد وان يزيد على ماله من الماهية بامر زائد وهو شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية * على *
ونحجوع حاصل فيها وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك
الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزءا من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لا جرم صح ان يقال ان تلك الماهية

حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك قاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول
فغير صحيح لانه كما ان حصول الشيء للشيء اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشيء الى الشيء اعم من اضافة نفسه
الى غيره بل ايجاد الشيء ✽ ٢٠٣ ✽ للشيء اعم من ايجاد له لغيره وكما ان هذا القدر

لا يقتضي صحة كون الشيء مضافا
الى نفسه او موحدا لنفسه او حالا
في نفسه او محلا لنفسه او متقدما على
نفسه او متأخرا عن نفسه بل كان
فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة
فكذا ههنا واما قوله فهذا الشيء
بما يعتبره كذا عاقل وبما يعتبره
كذا فهو معقول بخوابه ان المفهوم
من هذه العبارات ان كل واحد
كانت لفظة العقل والعاقل والمقول
الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ
الترادفة لا يليق الا بكتب اللغة
فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى
والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها
تقشر الجلود وتباغ القلوب الخناجر
بل لو كان مفهومها واحدا لاستحال
ان يصدق لفظة فيها الا ويصدق
الاخر وكان يجب ان يكون
كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ
وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات
واحدا فقد بطل قولكم ان عقل
الشيء لذاته نفس ذاته واما قوله انه
يصح منا ان يتشكك في ان الشيء
الواحد هل هو محرك لذاته بخوابه
ان ذلك انما صح لان مفهوم الحركة
غير مفهوم الحركة وكيف لا نقول
ذلك والحركة من مقول ان يفعل
والحركة من مقول ان يتفعل فلما
اختلف المفهوم ان صح ان يتشكك

على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
انما تقع عليها بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى
واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه
بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر وقوع التصل على المقدار
وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد
على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد
واما بالشد والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع
لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة
بالشد والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية اوجزه ماهية
لذلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزئها بل انما يكون عارضا خارجيا
لازما او مفوقا مثلا كاليابض المقول على يابض الثلج وعلى يابض
العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر
لازم لهما من خارج وذلك لان طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لانهاية لها بالقوة ولا اسمى لها بالتفصيل يقع على
كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كاليابض والحمر وبالسواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مفهوم فكذلك الوجود
في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات
التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات
تلك الماهيات اصني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مفهوم
واذا قرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل بأسرها وذلك لان
الوجود يقع على ما تحتها بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك
تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب في وجودات الممكنات في الحقيقة
لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة
مفصلة واشير الى وجود انحلا لانها اقول فن شبهة التي زعم انه
ابطل بها قول الحكماء ان امية الواجب هي ماهية قوله لما ثبت
ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية

في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقلة غير مفهوم المعقولة
والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقلة والمعقولة والعقلية امر
زائدة على زائدة على الذات فيثبت يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك واما قوله

المساهبة جزء من الشخص فيكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه ان هذا القدر هب انه يستمر في علم الشخص
بماهية الاله لا يتشبه في علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس المساهبة بل
اضافة مخصوصة بين المساهبة وبين ذلك الشخص ٢٠٤ بحمد

تحقق ذلك الشخص واعلم انه
اولا واولع الناس بالعشق لكل
كلام هابل والامساك الى
الكلام ان الشيء الاحدى الذات
عقل وعقل ومقول من غير تعدد
في صفاته واما التسم الشئ
وهو ان يكون علم الشيء بذاته زائدا
على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون
صورة مساوية لماهية ذلك الشيء
الا يكون والاول باطل لانه يلزم
اجتماع المثاليين ولانه ليس بحلول
احدهما في الاخر اولى من العكس
فثبت الشئ وذلك يقتضي القطع
بانه ليس علم الشيء بذاته عبارة عن
حصول ذاته او حصول صورة
مساوية لذاته في ذاته وهو المطلوب
واما بيان ان الادراكات الخيالية
ليست عبارة عن مجرد حصول هذه
الصورة في الخيال لانها عندهم حال
ما يكون موجودة في الخيال لا يكون
مشهورا بهما بل انما يحصل
الشعور بهما اذا طامعاها
الحس المشترك فوجب ان لا يكون
ادراك هذه الصورة نفس حصولها
لا يقل الخيال انما لم يدركها لانه
ليس من القوى المدركة لاننا نقول
لما صدق على الخيال انه ممثل بهذه
الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها
بين ان الادراك ليس نفس التمثيل

اولا عروضها اولي يقتضي شيئا متبعا والاول واشئ يقتضي ان تساوى
الواجب والممكن في العروض والاعروض والاشئ يقتضي احتياجهما
مع الى سبب منه ينزل يحمل وجود احدهما غير مارض ووجود الاخر
عارض والجواب ما عرفت مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار
لا بالتساوى مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاغنى بخلاف سائر الانوار
وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيات
او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارة وذلك
الاختلاف ملزمات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا
على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض وهو الممكن اما الوجوب
فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يسوج الى وجود سبب بل يكفى
فيه عدم سبب المعرض على ان الحق ما ذكرناه اولاً ونها قوله اتفقت
الحكماء على ان يقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك
وجوده وكيف والوجود عندهم اولى الصور ذلك يقتضي تغير حقيقة
وجوده لان دلائلهم الذي دليهم يقاوم وبه يصولون قواهم فانما مل ماهية
المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم بخلافه ليس بمعلوم فبهمنا وجوده تعالى
معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والافعال الفرق
والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف
لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول لكل الوجود الذي
تدركه هو الوجود المطابق الذي هو لازم لذلك الوجود واسائر
الوجودات وهو اولى التصور وادراكه لازم لا يقتضي ادراكه المعلوم
بالحقيقة والارجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
وكون حقيقة تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة
حقيقته تعالى للوجود المطابق المدرك لا الوجود الخاص ومنها قوله
اولاً يكن حقيقة الواجب لا مجرد الوجود مع القبول السالبة التي لا تدخل
لها في حقيقة وجود الممكنات فان عدم لا يكون دالة للوجود ولا جزء منها
لكن دالة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات والجواب
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به

وهكذا الكلام في ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشئ المطيع
لان الشئ نص في الشفاء على ان الاشباح ينطبع في الجليدين مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبين وذلك
بذل على ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوة الباصرة لا يدرك ما في التماس من اللون

والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك ثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهسذه الوجوه
ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فاننا نعلم بالبدية انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا
الباصرة نسبة خاصة اليه * ٢٠٥ * وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الوجود في الخارج

بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر
مثله وشبهه فانه تشكيك في اجلي
العلوم الضرورية واقواها وان اشال
هذه الكلمات يجب ان لا يخطر ببال
الانسان السليم العقل فضلا عن
ان يجعلها مواضع البحث والتدقيق
وهذا تمام الكلام في الادراك والشعور
وانرجع الان الى شرح المتن اما قوله
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقة
تمثلة عند المدرك فاما هدها بما به
يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين
الاول ان قوله ادراك الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك مشعر بان
الادراك امر وراء حصول الصورة
لانه اعتبر في الادراك الحضور عند
المدرك فان لم يكن الادراك الانفس
الحضور ولم يكن المدرك الا الذي
حضر عنده شيء فيصير معنى قوله
حقيقته متمثلة عند المدرك ان حقيقة
حاضرة عند الشيء الذي هي حاضرة
عنده ومعلوم ان ذلك خطأ وكذلك
قوله نشاهد هدها بما به يدرك اضاف
المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة
وذلك يقتضي كون المشاهدة مقابلة
لتلك الصورة المتمثلة فظهر ان اللفظ
ههنا مشعر بكون الادراك امر مغايرا
للمشاهدة والحضور ولكن كلامه في
اكثر المواضع يقتضي كون الادراك
نفس التمثيل اثنى ان قوله حقيقته متمثلة
عند المدرك نسبة رعي بحثا عن التمثيل

المختلف لسائر الوجودات بقيامه باذات ومنها قوله انهم اتفقوا على
ان الطبيعة انوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها
كما ذكرنا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيقر اطيس
في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجود كون الابعاد الجسمانية في مادة
واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعيه لا يجوز ان يختلف مقتضياتها
اعني العروض للماهية والاعروض والجواب ان الوجود اذ يست طبيعة نوعيه
لان الطبيعة النوعيه يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها
بالتواطى والوجود ايس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا
الفصل او كانت الماهية مفصلة بوجودها كانت متقدمة بالوجود
على الوجود بان قال لا معنى لتقدم الملة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون
التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب اننا نعلم
بالضرورة ان تأثير الملة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون
مشروطا بنفسه وايضا ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان
يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني
وجودها شرط في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عندها هذا
خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود
عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه
هذا مبني على تصور ان الماهية ثابتة في الخارج دون وجودها ثم ان
الوجود يخل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تجرد
عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل متفكة عن الوجود فان الكون
في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل
من شأنها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس باعتبار اعدامه فاذن انصاف الماهية بالوجود امر عقلي
ليس كالانصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل
والمقبول بل الماهية اذا كانت فكرونها هو وجودها والحاصل ان الماهية
انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون
فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ
في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفاتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة

فانه ان عني به انه يحصل مثل المعام في العالم حتى ان فسر ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل
فذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عني به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثله والفرق
بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان النفس على الحائط مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثله لا نقول

ان المثال مماثل للمثل من وجه ومخالفه من وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في سائر الاعتبارات ومابه الاشتراك مغاير لمابه الامتياز فاذا عقلا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا للمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان * ٢٠٦ * مخالفه من بعض الوجوه وجب

ان لا يكون وجه المخالفة معلوما والافقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعده فاما قوله فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مر تسما في ذات المدرك غير مبين هو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله او يكون مثال حقيقته مر تسما هو الموضع للبحث فانه يقال له ان اردت بالمثال المثل فقد ابطالناه وان اردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقال ان يقول لا معنى للجهل الا ما حصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلا بد من امر في الخارج فاذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الوجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال الصورة التي يتخيلها او يتخيّلها

من غير اقترانها بالوجود لانها او اقترنت به لم يكن وحدها حالة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضاها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذا لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطئاب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي سر كتبه كان التنبه على من ال اقدمه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين بافتقار اثره * اشارة * (واجب الوجود المتعين) هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود مالم يتعين لم يكن علما لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يتمتع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو اكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب والد اثار الشيخ بقوله (وان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا يتخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم تكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول) ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله (لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما للماهية غيره او صفة وذلك محال) واعلم اننا بينا ان لزوم

وان لم تكن حاضرة عندنا الا انها موجودة في انفسها اما بان تكون قائمة بانفسها على ما يقول به * لا يتحقق * افلاطون واما بان تكون مر تسمة في شيء من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنسه بالقياس الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس

مساو بالمجهر القائم بالنفس من كل الوجوه امر سهل غير مستبعد * المسئلة الثانية * في بيان درجات الادراكات في النجرد
فصل واحد * تنبيه * (الشيء قد يكون محسوسا عند ما نشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته يمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا * ٢٠٧ * اذا غاب عنك قبحته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا

معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند
ما يكون محسوسا فيكون قد غشبه
غواش غريبة عن ماهيته او ازبلت
عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل ابن
ووضع وكيف ومقدار بعينه او توهم
بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهيته
انسانيته والحس يناله من حيث هو مغفور
في هذه العوارض التي تلحقه بسبب
المادة التي خلقت منها لا تجردها عنه
ولا يناله الابعلاقة وصنعه بين حسه
ومادته ولذلك لا يمثل في الحس الا اذا
ظهر صورته اذا زال واما الخيال
الباطن فتخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها
لكنه تجرده عنه عن تلك العلاقة
المذكورة التي تعلق بها الحس فهو
يمثل صورته مع غيب وبقائها لها
واما العقل فيقدر على تجريد الماهية
المكتوفة بالواحد الغريبة المشخصة
مستثناة حتى كانه عمل بالمحسوس
علاجه معقولا واما ما هو في ذاته
يرى عن الشوائب المادية والواحد
القريبة التي لا يلزم ماهيته غير ماهيته
فهو معقول لذاته ليس يحتاج
الى عمل يعمل به بعده لان عقله ما من شأنه
ان يعقله بل لعلة في جانب ما من شأنه
ان يعقله * الشرح * لما تكلم في اصل
الادراك شرع بعده في بيان اصناف
الادراكات وبيان ذلك ان الشخص
المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس

لا يتحقق الا اذا كان المعلوم او جزأ منه علة او معلولا مساويا للآزم او جزء
منه او كانا معلولى علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما
للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين
الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثاني وهو ان يكون
الوجود الواجب عارضا لتعين المعلول لغيره اول بان يكون محالا لان عروض
ذلك الوجود للتعين يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض والتعين معلول
ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله (وان كان
عارضا فهو اولي بان يكون لعلة) ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون
التعين المعلول لغيره عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان ما يتعين به
عارضا لذلك) وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضى كون الواجب
الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو
لعلة ثم اكد بيان استحالة بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له
من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصيص تلك
الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب
تعين آخر خصصها اولاً ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصيصها
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب
من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ثم انها قد تخصصت
بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضى ان يكون الوجود
الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله (فان كان
ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب
وجوده وهذا محال) والفتنة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله
وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما تعين به
الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اى علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون
التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة
خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام
في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى
ذلك اشار بقوله (وان كان عروضه بعد تعين اول

ادراكه من ان يكون معقولا على كثيرين او يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يخلو اما ان يتوقف
حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج اولا يتوقف فهذه اقسام ثلاثة اولها الادراك الذي
يجمع فيه الامر ان وهو ان يكون مانعا من الشريعة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج

وهذا هو ادراك الحس فاني اذا ابصرت زيدا قال بصر بمنع لذاته من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا
 الابصار لا يحصل الا عند حصول المدرك في الخارج وثانيها ان يحصل فيه احد الوضعين دون الثاني فيكون مانعا
 من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي، هو التخيّل * ٢٠٨ * فاني اذا شاهدت زيدا ثم غاب عني

فاني اتخيله على ما هو عليه من الشخصية
 فنفس ما تتخيلته يمنع من الشركة
 ولكن هذا الادراك لا يتوقف على
 وجود المدرك في الخارج فانه يمكنني
 ان اتخيله بعد عدمه وثانيها ان يتخلو
 عن الوضعين جميعا فلا يكون مانعا
 من الشركة ولا موقوفا على وجود
 المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك
 العقلي فان قيل ادراك الوهم خارج
 عن هذا التقسيم قلت تقسيمنا يتناول
 ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق
 بالاشخاص فلا يقدح فيما ذكرناه
 واذا عرفت صحة الحصر وانكلم
 على كل واحد من هذه الاقسام
 فنقول اما الادراك الحسي والتخيّل
 فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند
 كونها مقارنات لمادة معينة ولاعراض
 مشخصة وذلك لان متعلقاتهما ان كان
 هو الماهية من غير قيد زائد كان
 متعلقا لكل واحد منهما امر لا يمنع
 نفس تصوره من الشركة وهذا هو
 القسم الثالث الذي سميناه بالادراك
 العقلي وان كان هو الماهية مع قيود
 زائدة مشخصة فذلك هو الذي اوردنا
 بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا
 عند كونهما مقارنات لمادة جزئية
 واعراض جزئية واما الادراك العقلي
 فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع
 الاواحق والعارض لان الصورة
 العقلية لما كانت مشتركا فيها

سابق فكلما في ذلك) كالكلام في التعيين الذي سبق وبقى من الاقسام
 الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعيين المذکور لازما للوجود الواجب
 مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
 واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله (وباقى الاقسام محال) ولما تبين
 استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم
 الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتمت صحة القسم الاول منهما
 وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفضل الشارح جعل
 قوله واجب الوجود التعيين الى قوله فلا واجب وجود غيره احدا الاقسام الاربعة
 وهو كون التعيين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامي
 آخر فهو معلول قسميا ثانيا منها وهو كون التعيين عارضا له واورد قوله
 لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه هكذا وان كان واجب الوجود
 لازما لتعيينه وجعل ذلك الى قوله اوصفة وذلك محال قسميا ثالثا وهو كون
 واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولي بان يكون
 اعله رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قد تم فساد
 الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله
 وان كان مانعين به عارضا لذلك الى قوله فكلما في ذلك تكرار للقسم
 الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي
 الاقسام محال ولا شبهة في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله
 اعلم بالصواب والفضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجّة مبنية على
 كون كل واحد من وجوب الوجود والتعيين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما
 التلازم والتعارض واو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط
 اصل الدليل ثم اطّبع الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبين بحجج
 عنادية وابطال استدلالات اوردتها على اثباتهما كذلك والحج
 ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقائدية حكمها
 في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولاضار
 لان الشئ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي
 لا يمكن ان يقال انه سلبى واما التعيين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة
 لا يمكن ان يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكررت ان يتكرر
 باسم ينضاف اليها وسيجي بيان تكررها في الفصل الذي يلي هذا الفصل

بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب ان يكون لهما شئ من تلك الصفات * وقول *
 والالم يكن مشتركا فيهما بين كل تلك الامور ولقائل ان يقول ما ذكرتموه ينبغي كون الكل موصوفا بعراض جزئى
 ويلزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشئ من العوارض لان العارض اخص من مطلق العارض ولا يلزم

بطلان العام من بطلان الخاص فلم لا يجوز ان يكون الكل محرقا لموافق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان مفيدا الان ههنا بحثا آخر قريبا من ذلك وهو اكثر فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجري في كتبهم في هذا الموضوع ان العقل ينزع عن الاشخاص * ٢٠٩ * الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق

والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التي تحصل في العقل لا بد وان تكون صورة جزئية حادثة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة في الخارج غير موصوفة بشيء من هذه الصفات واو كنت هذه الصفات داخلية في ماهية الانسان لاستحالة الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على ان ينزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلائق مع اننا نرى ان تلك الصورة موصوفة لا محالة بهذه العوارض الثاني وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة في العقل غير مشتركة فيها بين الاشخاص لانها ليست جزءا فيها فانه كيف يجوز ان يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جميع اشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها ثبت ان الصورة الموجودة في العقل يستحيل ان يكون

وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت نبوتية لا شتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات اخرى غير هاليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعينها بالتعينات لا يشترط في شيء ومن حيث شتركت في شيء فليست بتعينات وقواه انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع يتبع بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول اوبانفها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح ان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضمام معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضمام التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امر اسبغيا لما كان عدم الشيء مطاقا كإلغائه هذا انفسا ضل بل كان شئنا عدما واثال هذه الاعدام تصلح لان يصير فصلا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثبات ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قواه الواجب يساري الممكنات في الوجود ويبانها بتعين فبتركب ماهية فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض الماهية يبين الوجود العارض للماهيات بالاعراض الذي لا يلزم من تفيد الوجود به تركب الا في العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصبر اشخاصا بتعينات زائدة عليه كإلغائه * غايده * (اعلم ان من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي

واحد فاما يختلف بطلان اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العال وهي المادة لم يتبين الا ان يكون في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخص او احدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتبين كل واحد بملة فلا يكون سوادان ولا يباضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه اقول فتبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن نوعها لازما نوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتبين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل فلا يكون للمادة اوبسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعد بالاشخاص اما اذا كان نوعها لازما لنوعها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا ولم يتعد بالاشخاص

مجردة عن جميع اللواحق * ٢٧ * الغريبة وان يكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية ومتباينة في سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار وما به الاشتراك من ما به الامتياز فالانسانية مغايرة لا محالة للاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود في الخارج

وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا في الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث هو انسان في الخارج وهو ايضا في نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز اذا كان خارجا عن الانسان الذي به الاشتراك كان الانسان * ٢١٠ * من حيث هو انسان فقط

لا طويلا ولا قصيرا ولا عالما ولا جاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلي المجرد لان العلم في ذاته كلي او مجرد بل لان العلم به كلي ومجرد فلهذا السبب سمي المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز نعمويل على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون في كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون تخيلا عند غيبته يمثل صورته في الباطن كزبد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فحجبته فاعلم انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس ويليهما التخييل واخفاها الادراك العقلي لاجرم بدأ الشيخ بذكر الحس وثني بالتخييل وثالث بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لاجرم ذكر في مثال الادراك الحسي الابصار واما قوله وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلي امر مشترك فيه بين الاشخاص واما قوله وعندما يكون محسوسا فقد غشيه عواش غريبة عن

واذا حصلت هذه القايمة الكلية مما ذكره بالعرض فيه عاينها وافاد الفاضل الشارح ان هذه القايمة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعيين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكرر بالتعيين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بماذى نتيج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها كانت المحال المتكررة المتماثلة محتساجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكرار يحتاج في ان يتكرر الى شيء يقبل التكرار ذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكرار ذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكرر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكرره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما يتكرر بما هياتها ولا على كل اشياء متماثلة في امر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكرر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها ان يوجد في الخارج غير مختلفة الا بالعارض والمالم يكن الوجود كذلك فقط سقط النقص الذي اوردته الفاضل الشارح بان الوجود يتكرر في الواجب والممكن من غير مادة * تذييل * (قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا) هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعيين ذاته ان التعيين ليس رائدا على ذاته فان التعيين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة * اشارة * (لو التام ذات واجب الوجود من شئين او اشياء مجتمع اوجب بها وان كان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقدور ما اوجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم) يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للركبات وقد يكون من جزء اصل يتقدم المركب كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما اتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كاللحسم الى الهيولى والصورة وقد يكون

ماهية او ازيلت عنه ولم يؤثر في كنهه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه او توهم بدله * بحسب * غير ما يؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته فاعلم انه لما ذكر قسام الادراك شرعا في ذكر احكامها اريد باحكام ما يدعيه التقسيم وهو الاجساس فذكر ان الشيء انما يكون محسوسا عند ما غشيه عواش غريبة عن ماهيته ثم فسر العواشي الغريبة بانها التي لو ازيلت

عن الشيء لم تؤثر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا التفسير يناول جميع العوارض مفارقة كانت اولاً لازمة
وسواء كانت لازمة للوجود اولاً ماهية فان زوال الشيء منها لا يؤثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد
تزال عن الشيء مع بقاءه * ٢١١ * والصقات اللازمة للشيء لا يكون زوالها سبباً لزوال الماهية

بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب
والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب
بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في هذا
الكتاب ان ذات واجب الوجود لو اتام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد
منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالركب
من العناصر البنيطة او كان واجب الوجود ذاماهية اخرى غير الوجود
لواجب اتصفت تلك الماهية لوجوب الوجود فصارت واجب
الوجود كالانسان المنصف بالوحدة الصاير بذلك واحداً كان الواحد
من اجزائه يعنى الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء
المذكورة قبل واجب الوجود مقوماً له هذا خلف فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلاً ولا في الكرم الى اجزاء
متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهوى والصورة
لا يتقدم احد جزئه وهو الهوى لان الهوى شيء بالقوة ومتى حصلت
بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولو كان الواحد من الاجزاء
او كل واحد منها متقدماً اقول الهوى في الكائنات الفاسدات يتقدم
بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو
كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار
الى اجزائها لكانت واجبة الوجود للاستثناء عن السبب الخارجى وذلك بان يكون
اجزاؤها واجبة اجباً بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون
الا واحد المسمى والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب
قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك
اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب هناك كون المركب ممكناً في ذاته
وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما
وذلك ظاهر * اشارة * (كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على
ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازماً
لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره) الداخلى في مفهوم ذات اشئ
اما جزء ماهية بالقياس الى ماهية واما تمام ماهية بالقياس الى اشئ صفاً
على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء
فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود

بل زوال الماهية يكور سبباً لزوالها
ثم انه لما ادعى ان الشيء انما يكون
محسوساً عندما يكون موصوفاً
باللواحق القريبة برهن على ذلك
بان الحس لا يناول الانسان الا في ان
وكيف ووضع ومقدار بعينه
لو توهم ببدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية
نسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير
حاله عند تغيير ما به الاختلاف
فهذه الامور عوارض غريبة
عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق
بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد
ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق
بالشيء الا عند كونه موصوفاً بهذه
العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة
وضعية وهي كون المرئ حاضراً
مقابلاً للرأى وان لا يكون هناك
حجاب الى غير ذلك من الشرائط
واما قوله الخيال الباطن فتجلبه مع
تلك العوارض لا يقدر على تجريد
المطلق عنها لكن تجرده عن تلك
العلاقة المذكورة التي تتعلق بها
الحس فهو يمثل صورته مع غيبوبة
حاملها فاعلم ان معناه ما قررنا ان
الخيال لا يستحضر الماهية الا مع
العوارض التي باعتبارها يتشخص
ويعتق حله على كثيرين ولكن يمتاز
هذا النوع من الادراك عن ذلك
النوع بانه لا يتوقف على وجود
المدرك في الخارج والنوع الاول

يتوقف عليه واما قوله واما العقل فتقدر على تجريد الماهية المكتوفة باللواحق القريبة المشخصة مستثناً ايها
حتى كانه عمل بالحسوس عملاً جعله معقولاً فاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص
المختلفة فهذا العلم هو العقل وذلك المشترك هو المعقول فاقتدار العقل على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع

الانظر فن الصفات التي يبرأ وقع الاختلاف هو الذي باقتداره على التجريد وهو العمل الذي عمله بالحسوس حتى جعله معقولا واما قوله واما ما هو في ذاته يرى من الشواثب المادية والواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يجعله معقولا لان اعتدله ما من شأنه

ان يعقله بل اعتدله في جانب ما من شأنه ان يعقله فاعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشيء معقولا هو المادة ولا ثقتها فاذا كانت الماهية مادية احتاج الى العقل في تصورها معقولة الى ان تجردها عن المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة ومن دلائل ثقتها لم تكن له حاجة الى ان يعمل بها عملا لاجلها بصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعنوية غير حاصل له ك ان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشيء الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو العكس والتأمل فان قيل فوكيف المانع من كون الشيء معقولا هو المادة وعلاقتها فيه بحيث وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى ينظر هل يمكن جعلها مانعة من المعنوية ام لا فتقول ان ماهية الشيء اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لابد وان يكون ذلك الخشب مشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب فالخشب مادة في السرير والشكل صورة له لم يقل فصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا ك كما ذكرناه او معقولا كالهوى الاول التي بينهما الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهوى

في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته فالوتمام ماهيته اوجود غير مفهوم له في ماهيته بل هو عرض له ولا يجوز ان يكون معقولا لذاته على ما بان في قوتنا اوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غير المانع اوجود او وجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو مبدأ الاول لجميع الوجودات وذا ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي آنيته * تنبيه * (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لبداته) الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معاولاته ادنى كلالته الشبيهة الى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب للجسم المحسوس فقط وانما يجب به وبغيره ان يكون اصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا يخفى قوتنا ويجب ايضا بغيره والمصدد ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله (كل جسم محسوس فهو مشترك بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هولي وصورة) والمقصود بين ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم مما سبق قوله (وايضا كل جسم محسوس فتجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الاعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مررت الاشارة اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فعنى لفظة الامن قوله الاعتبار جسميته نافض لعنى اشئ في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وبراه ماض وهي ان كل ما نجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله (وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول) وهو الحاصل من الفصل رتبين ان منه الواجب ليس بجسم ولا متعلق به * اشارته * (واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعنى الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها

الاولى مقوماله كال موضوع والعرض واذا عرفت ذلك فتقول ان ذلك المحل له ماهية * بل * يمكن ان يكون معقولا فتعقلها لاينا في تعقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق يكون الخشب مشكلا فلا بد وان يكون هو عينه متصورا لماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احد هاتين الاختلاف

فان التصديق بثبوت شيء لشيء يستدعي تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان يكون
معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشيء معقولا
وثبت ان المادة لا معنى لها * ٢١٣ * الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولة فنقول في الجواب

انه متى ثبت انه لا معنى للتعقل الا حصول
ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة
مانعة عن المعقولة وانه لا مانع
من المعقولة الا المادة وبيانه ان الشيء
اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته
حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة
لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك
الشيء بناء على انه لا معنى للتعقل
الا حصول المعقول للعاقل فاذا كل
ما كان قائما بذاته فانه لا بد وان يكون
حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون
قائما بغيره فانه لا بد وان لا يكون حقيقته
حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم يكن
حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما
بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون
موجودا في محل فانه يكون معقولا
لذاته اي يكون ذاته عالمة بذاته فقد
ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلايقها
فهو معقول لذاته وانه لا حاجة
في كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى
يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله
الى عمل يعمل به حتى يستعده لان يعقله
فان غيره اذا اراد ان تعقله فانه ربما
احتاج الى فكر وتأمل واكتساب
صورة حتى يصير معقولة فلا جرم
مثل هذه الماهية لا يكون معقولة
لذاته بل لا بد وان يعمل بها عمل
حتى يصير معقولة بالفعل فقد تلخص
انه متى ثبت القول بان التعقل هو
نفس حصول المعقول للعاقل ثبت

بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى
حسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان يفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي
بل هو منفصل بذاته (يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فين
اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لازما ماهية ما سواء ايس بالوجود بل انما يقتضي
امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احتراز عن
ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود
واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقط واما الوجود فليس بماهية شيء
ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك
لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي
معقولة بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي
جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان يفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي
بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون
اما بالفصل او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر
اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك محالة بما مر ذكره فلا وجه
لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في الهيئات الشفاه
انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بما مر اذ اذا قال الوجود
لابشروط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات
الواجب فالجواب ان شرط عدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ
لا يني الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له
مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما
لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله
عن متحقق آخر مثله قوله (فذاته ليس لها احد اذا ليس لها جنس
ولا فصل) قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس
والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود
ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد
المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الجدي فالجواب
انك نفلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد
يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها
لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعرفها بها لا يقصر عن
التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب

ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فاما اذا كان امر زائدا عليه فواء اثبتنا الصورة الذهنية
اولم يثبتها لم يصح ذلك * المسئلة الثالثة * في الخواص الباطنة فصل واحد * اشارة * (لعلك تترزع الان
الى ان تشرح لك امر القوى الدراكية من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر المناسبة للجنس اولا فاسمع ليس

قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا في بعض قواك هيئة ما ترسم ولا وانصل بهما هيئة * ٢١٤ * الابصار الخاضعة فعندك قوة

قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة عندها تجمع المحسوسات فيذكر كها فالعقل وان لم تعلم واما الجرد الثاني فيكون لك بها ان تدرك ان اللون عن الطعم اعني الجزئين ان هذا الاصفر هو هذا الحلو وان لم تكن ذقت ذلك مرة وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغوبة مجتمعة فيه وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان اصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المضي عليهما جميعا فهذه قوى وايضا فان الحيوانات ناطقتها وغير ناطقتها يدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا مثله من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معنى في النجعة غير محسوس وادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس ما نشاهده فعندك قوة هذا شانه وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير المحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي السمة بالحس المشترك وينطاسيبا وآتتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ

الوجود اذ ليس بمركب فلاحده واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقة بل لا وصول للعقول الى حقيقة فان لا تعريف له يقوم مقام الحد * وهم وتنبية * (ربما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع يعبر الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الوجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الوجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الجمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلته واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلته فكيف المركب منه ومن معنى رائد فاذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذاماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما يكن الوجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصير باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصير بان يكون لا في موضوع جزأ من المقوم فيصير مقوما والا صار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا لا لعارض التي هي موجودة في موضوع) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لاجنس له وجواب عنه بالتنبية على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهر * اشارة * (الضديقال عند الجوهر على مساوي القوة مما نفع وكل ما سوى الاول فملول والمعلول لا يساوي المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه) وهو غنى عن الشرح * تنبيه * (الاول لاندله ولا ضده ولا جنس له ولا فصل له فلاحده ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) التذليل والنظر والباقي ظاهر * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قويم يرى عن الملايق والعهد والمواد وغيرها مما يحمل الذات بحال رائدة وقد علم

والثانية السمة بالمصورة والخيال وآتتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير واشالة * ان * الوهم وآتتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وتخدمها قوة رابعة لها ان تركيب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والعاني المدركة بالوهم وتركيب ايضا الصور بالعاني وتفصلها

عنها وتسمى قسدا استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم مخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف
الاولى وكانها قوة مالاوهم ويتوسط الوهم للعقل والبقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح
الذي في التجويف الاخير * ٢١٥ * وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا

اختص بتجويف اورث آلفة فيه
ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع
ان يقدم الاقنص الحر ماى ويؤخر
لاقنص للروحانى ويقعد المنصرف
فيهما حكما واسترجاعا للميل المنحبة
عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته
* التفسير * انه لما تكلم في الادراك
وفي اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك
في القوى المدركة وبدأ فيها بالقوى
الحيوانية وترك الخواص الظاهرة
اما اولا فلان الخواص الظاهرة
لا زاع في وجودها في الجملة وانما النزاع
في تفصيل القول في كل واحد منها
بخلاف القوى الباطنة فان النزاع
واقع في وجودها واما ثانيا فلانه
لا فائدة في البحث عن الخواص الظاهرة
المعروفة فقط واما البحث عن القوى
الباطنة فانه ينتفع به في البحث
عن احوال النبوة والوحي والاخبار
عن الغيوب على ما سيأتى في النمط
العاشر من هذا الكتاب فلا جرم
اهمل البحث عن الخواص الظاهرة
وتكلم في القوى الباطنة واعلم ان القوى
الباطنة الدراك الجزئية خمسة
ويسان على سبيل الحصر ان القوى
الباطنة الدراك الجزئية اما ان يكون
مدركة فقط او متصرفة ايضا فان
كانت مدركة فاما ان يكون مدركة
لمصورة الجزئية مثل تخيلات الصورة
زيد بعد غيبته عنا او مدركة للمعاني

ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته (يريد اثبات العلم
للاوجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير قائم بنفسه
لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم
برى عن العلايق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد
اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك
يقال في الامر عهدة اى لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اى ضعف
وعهدة على فلان ابن ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن
المواد اى الهوى الاولى وما بعده من المواد الوجودية عن المواد العقلية
كالحياة وعن غيرها مما يجعل الذات بحال رائدة اى عن الشخصيات
والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا ومخيلا او موهوما والباقي
ظاهر وقد احواله على ما تبين في النمط الثالث * تنبيه * (تأمل كيف لم يحجج
ببائنا الثبوت الاول ووجدانيته وبرائه عن الصفات الى تأمل لغير نفس
الوجود ولم يحجج الى اعتبار من خلقه وفعله واركان ذلك دليلا عليه لكن
هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حيث هو وجوده وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب
الى مثل هذا الشرف في الكتاب الالهى سترهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق) قول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك
انه على كل شئ شهيد افول ان هذا حكم للصديقين (الذين يستشهدون
به لآلهيه) المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود
الخالق وبالنظر في احوال الخليفة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء
الطبيعون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتاع اتصال
لحركات لالى نهاية على وجود محرك اول غير محرك ثم يستدلون من ذلك
على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه
واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان
على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا
بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه
اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة
على المعلوم واما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلوم على العلة فريعا
لا يعطى اليقين وهو اذا كان المطلوب علة لم يعرف الا بها كالتبين في علم البرهان

الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التى بينه وبين شخص معين او العداوة التى بينه وبين شخص
آخر ولكل واحد من هاتين القوتين قوة اخرى هي خزانة المدركة لا صور المحسوسات هي المسماة بالخص
المشتركة والقوة التى يكون خزانة لها هي المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المسماة بالوهم والقوة

التي يكون خزانة لها هي السماء بالحافظة واما القرية المنصرفه فهي التي تسمى متجيلة عند استعمال الوهم ايها
ومفكرة عند استعمال العقل ايها فهذا تفصيل القول في افادة تصور هذه القوى ويبقى النظر بعد ذلك في امرين
احدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات * ٢١٦ * وان كننا نعلم بالضرورة

وجودها الا انه من المتحمل ان يكون
هناك قوة واحدة تحصل لها هذه
الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات
وثانيهما معرفة مواضعها ولزج
الى تفسير المتن اما قوله لعلك تنزع
الان الى ان تشرح لك امر القوى
الدراكة من ناظر ادنى شرح وان تقدم
امر المناسبة للحس اولا فاسمع فاعلم
انه لما كانت ادراكات الحواس الطاهرة
اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب
اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعاليم
الجيد ان يبدأ من الاظهر متوقفا الى
الاخفى لا جرم قدم اثبات القوة
المناسبة للحس الظاهر وهي السماء
بالحس المشترك على سائر القوى
واما قوله ليس قد تبصر القطرة
النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة
بسرعة خطا مستديرا كذا على سبيل
المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر
وانت تعلم ان المبصر انما يرسم فيه
صورة المقابل والمقابل النازل
او المستدير كالنقطة لا كالخط فبقى
اذن في بعض اقوال هيئة ما ارسم
بها اولا واتصل بها هيئة الابصار
الحاضر فتعدك قوة قبل البصر اليها
يؤدي البصر كالمشاهدة وعند ها
تجمع الحسوسات فيدركها فاعلم
ان المقصود من هذا الكلام اقامة
الدلالة على اثبات القوة السمعية
بالحس المشترك وهي القوة التي يجمع

ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى ستر بهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف برك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة
الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد
بالحق على كل شيء بآراء الطريقتين ولما كان طريقة قومه اصمدق
الوجهين وسميهم بالاصدقين فان الصديق هو ملازم الصدق
* النمط الخامس * في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد الشيء مسبوقا بالعدم
على ما نُسره في الفصل الاول من هذا النمط والابداع ما يقابله وهو ايجاد
شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد * وهم وتنبه * (انه قد سبق
الى لا وهام العامة ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بشيء الذي
يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمونه العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وفعل وصنع
وكل ذلك رجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعدما لم يكن
وقد يعاون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد
الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقد ان البناء
وقوام البناء وحتى ان كبريتهم لا يتحاشى ان يقول اوجاز على الباري
تعالى العظم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري
تعالى في ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك
فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى
الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقا والوكان يفتر الى الباري
تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتر الى موجود آخر
والباري ايضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال
في كيفية ذلك وفيما يجب ان يتقدم في هذا) الجمهور يظنون ان احتياج
المفعول الى فاعله انما للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والابداع
وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل
ايه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فنى الفاعل بقى المفعول
موجودا وانما حل اهل التميز منهم على ذلك شيان احدهما مشاهدة
بقاء الفعل كابداع فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه
وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيله للحاصل

فيها صور الاشياء المحسوسة الحواس الخمسة والدليل على ثبوتها تازي القطر النازل * هو *
خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان العدم الصريف
لا يكون مشاهدا بحسب وسيله لكنه ليس وجود في الخارج فهي اذا موجودة في قوة من قوى من ابصر ذلك وليس

محله البصر لان البصر انما ترسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فبهذا الخط لا وجود له في الخارج فاذن لا بد
من قوة اخرى وابست هي النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية في النفس فهي اذا قوة اخرى
جسمانية وهي المسماة بالحس ٢١٧ * المشترك وهذه القوة انما بصرت القطرة على شكل الخط لانها

يكون داخل في الشيء فان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه
في وجوده واذا كان الفاعل ايضا كذلك يندلس فتتوالى فتتوالى انه قد يسبق الى احواله
العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير انهم حسب ما يتقدمه العامة وقوله
وقد يتقواون انه اذا وجد الفاعل فثبت ذات الحاجة الى الفاعل الى قوله
وقوام البناء اشارة الى نظرا هل التميز منهم في ذلك واستدلواهم بالمشاهدة
وقال انه ضل الشارح وانما قال وقد يتقواون ولم يقل ويتقواون لان اكثر
المتكلمين لا يتقواون بذلك وذلك انهم وان لم يجعل الجوهر حائلا في سائر
محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية بوجودها
الفاعل فيه كاعراض المسمى بالبقاء عند من يثبت منهم او غير من سائر
الاعراض عند من لا يثبت فهو لا يثبت في وجوده وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده
لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل في سائر ما يحتاج اليه في وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال
الحاجة بعد الحدوث وامان عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العلم عنده
انما يحتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم
الاول المذكور وقوله وتما والوكالات فتتم الى الباري من حيث هو موجود
الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني * تنبيه * (بحسب علمنا
ان يحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه
ويحذف منه ما دخوله في الغرض من حول عرضي) لئلا ذكر ان الجمهور يظنون
ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع
او موجود اراد ان يحل المعنى المشترك بين هذه الانفاظ وهو قولنا موجود
بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة ويظهر فيه اجمع اجزائه معتبرة
في الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي متارن اذ ذلك البعض باعرض
ليتمين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانا استعملت فقط المحث بدل قوله
موجود بعد العدم بسبب شئ لالتخفيف قوله (فنقول اذا كان شئ
من الاشياء معدوما ثم اذ هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما ما انقول له
مفعول ولا ينبغي الا ان كان احده محجولا عليه الاخر مساويا او اعم واخص
حتى يحتاج مثلا الى ان زيد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ
يتحرك من الشئ ومباشرة وبأية وجه اختاري اذ غيره او بطبع او تولد
او غير ذلك او بشئ من مقسمات تلك هذه فليست نذفت الا ان ذلك
على ان الحى ان هذه الاو زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله

يصل منها صورة تلك القطرة عند كونها
في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها
حصل منها صورة كونها في مكان
اخرى الى المكان الاول واذا اجتمعت
الصورتان في تلك القوة احسنت
تلك القوة بذلك الشئ كالحطواقائل
ان يقول له لم لا يجوز ان يكون الخط
المستقيم المساعدة وجودا في الخارج
بما انه انما يحتمل ان يقال ان القطرة
حين ما تكون في مقام فان الهواء
المحيط يتشكل بشكله ثم انها انقلب
وحصلت في جزء آخر من الهواء
الذي يلي الجزء الاول فانه يتشكل
ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل
مثل زوال ذلك الشكل من الجزء
الاول من الهواء وهكذا القول في سائر
الاجزاء الهوائية فلما بقي ذلك الشكل
في الاجزاء الهوائية المتجاورة
لا جرم رؤيت القطرة خطا وهذا عين
ما ذكرتموه في سبب ادراك الحس
المشترك لتلك القطرة على سبيل
الخط وبالمجمل فهم مطالبون باقامة
البرهان على ان ما ذكره في الحس
المشترك يمكن مثله في الهواء ثم انا
نبين ان الاحتمال الذي ذكرناه اولي
مما ذكره لانه لو جاز في بعض
ما شاهدته ان لا يكون موجودا
في الخارج لجاز مثله في جميع
المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع
الامان عن وجود المحسوسات وهو

سفسطة وجهالة لا يقال ٢٨ * الهواء شفاف لا يتلون بلون غيره اذا جاز ذلك لوجب في الهواء
المحسوس المحسوس بين جداري الصفة ان يتلون بلون ذلك الجدار وايضا فتقدير المساعدة على ذلك لكن
يحصول ذلك الشكل في ذلك الهواء مع اول تلك القطرة فوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج

تلك القطرة منه اوجب زال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره
واما الهواء المحصور بين جداري الصفة فنقول لم لا يجوز ان يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان
ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا * ٢١٨ * جرم نقول الهواء الملتصق

بالجدار متلون بلون ونحن لا نغير
بينهما لاشتباهما في اللون واما
البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه
لما ذكره من العلة وايضا فهذا
الكلام لا يستمر على اصواتهم لان
الرطوبة الجليدية اما ان تكون
شفافة او لا تكون فان كانت شفافة
مع انها قابلة للاشباح فقد بطل
قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح
وان لم تكن شفافة كانت ملونة
فاذا حصلت فيها اشباح المبصرات
يلزم اجتماع اللونين في محل واحد
وهو محال ولانه يلزم ايضا ان لا
يتأدى الشبحان الا ملتقى العصبين
الذي هو محل الروح الباصرة
واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان
صورة كون القطرة المخصوصة
انما حصلت في الحس المشترك لاجل
حصول تلك القطرة في ذلك الموضع
ومع ذلك فقد جوزتم بقاء تلك
الصورة في الحس المشترك عند
خروج تلك القطرة من ذلك الهواء
فاذا جاز ذلك في الحس المشترك
فلم لا يجوز مثله في الهواء نعم ان وقعت
المساعدة على ان هذا الخط
لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز
ان يكون محله البصر قوله وانت
تعلم ان البصر انما يرسم فيه صورة
المقابل فيقال له ان علمنا ان البصر لا يرسم
فيه الا صورة المقابل لم يستدالي

ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساوات انه لو قال قائل
فعل بالفاعل حركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل
فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فعلا لو كان مفهوم الفعل يمنع
عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه فعل ما فعل واما التكرير
فعلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان
كانه قال انسان حيوان معناه انا نعتبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء
كان احدهما مفعولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محذورا
وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص
حتى يكون كل مفعول محذورا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى
المحدث يصير زيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول و اشار الى الزيادات
فذكر الاول التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل
وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة
من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض
المتكلمين يقوون حدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد
لان الجسم يحدث او لا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون
لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع
وهما متقا بلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول
لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث
المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث
يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
على معنى يعي الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو
للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعنى المحدث
على انه مساو للفاعل و اشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص
بعصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة
في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض
تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا
للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف
يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف

برهان قاطع بل الى الاختيار والتجربة والتجربة لا يصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك
للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل
فاذا لم نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا

* والمتكلمون *

السلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واذا لم يكن اثبات ذلك سقط ما قالوه ثم اثنى وقفت
 المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلم لا يجوز ان يكون هو النفس قوله انها لا ينطبع فيها الصور الجزئية
 الجسمانية قلنا سياتى ابطال ٢١٩ ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة تحفظ مثل

المحسوسات بعد ان غيبوبة مجتمعا فيهما فاعلم
 ان المقصود من ذلك اثبات القوة
 الثابتة من القوى الباطنة فهي الخيال
 وهو الذي يكون خزانة الحس المشترك
 فان المحسوسات اذا كانت حاضرة
 انطبعت صورها في الحواس ثم
 يوجد مثل تلك الصورة في الحس
 المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة
 في الخيال الذي هو خزانة الحس
 المشترك فاذا غابت المحسوسات
 انمحت تلك الصورة عن الحواس
 الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال
 فاذا اخذ الحس المشترك في مطالعة
 تلك الصورة المخزونة في الخيال
 صارت تلك الصورة متخيلة بالعقل
 مثل ما اذا استحضرننا في خيالاتنا صورة
 زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك
 مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال
 بقيت تلك الصور غير مشعور بها
 فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا
 لمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلوا
 على ان هذه القوة مغسلة للحس
 المشترك من وجهين الاول ان الحس
 المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه
 الصورة والخيال لا بد وان يكون حافظا
 لها فيجب تغايرهما الحجة ومثال
 اما الحجة فلان القوة الواحدة
 لا يصدر عنها الا امر واحد لان
 الواحد لا يصدر عنه الا واحد
 واما المثال فهو الماله قوة قبول الشكل

والتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا او كون اشئ تناقضا ويصرحون
 به فلا معنى لازام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم
 لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع
 في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس
 هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقع الشيخ على احد الفاظ
 الصنع والفعل والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها
 جميعا تنبيهها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها
 كانه اول على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما شمل لاعتبار شئ آخر
 فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف
 لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم
 بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك
 عليهم باستشهاد العرف واوانهم قالوا نحن نصطلم على تخصيص العرف
 لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة
 اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا الماء فاعل للتبريد
 ليس بشئ والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه
 يفعل يا ايديكم ما يفعل يا شجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا
 فعولان بالابد ان ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان يحصى
 وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المنع
 من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احدانه مجاز فعليه الدليل مع ان
 دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام
 عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث ما شئ فقط وهذا يدل
 على ما ذهبنا اليه قوله (فاذا كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم
 الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون
 ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محاولة عليه فاما العدم
 فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه
 بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجاز
 العدم لا يمكن ان يكون الابد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا
 الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود وما وجود ما يجب ان
 يستبقى وجوده العدم) لما ذكرناه اصطلم ههنا على ان معنى الفعل

وليس له قوة قبول الحفظ واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذي جعلوه حافظا لهذه المثل لا بد وان يكون
 قابلا لها لان من لا يقبل الشئ استحالة ان يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ
 القبول والحفظ واما قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيسأتى ابطاله وايضا فهو ينتقض بالحس المشترك

فانه قوة واحدة مع انها تدرك المبعبرات المسموعات والمذوقات والمشعومات والملموسات وهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وايضا فانفس الطاقة - وهو بسيط - مع انها قابلة للصور العقلية وبصورة في البدن واما المثال فهو ضئيف لانه لا يلزم من ثبوت حكمه * ٢٢٠ * في صورة واحدة ثبوت مثله

في كل الصور الثاني قاوا الصورة الخيالية متى حصلت في الحس المشترك عند غفلت اعينها ثم انها اما ان يكون موجودا في قوة اخرى يكون خزانة لها او لا يكون فان لم يكن واجب ان لا يعود تلك الصور الخيالية الا بتجسم كسب جديد ومعانوم انه ليس كذلك فاذن تلك الصورة مخزونة في قوة اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ضعيفة لانها بناء على انه لا معنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية الا حصولها فيه وقدينا انه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك حالة اضافية كيف لا تتول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيال لم يكن مشعورا بها واولا ان الشعور ضروري - ضرورها والا لا احتمال ذلك فهم - ذا برهان قاطع على فساد ما قالوه واذا ثبت ان الشعور امر وراء - ضرورها - فحينئذ يبطل هذه الحجة لان على هذا التقدير يجوز ان يكون تلك الصورة حالة في الحس المشترك ابدا حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور فحينئذ يحصل الشعور والابقية مغفولا عنها ثم لئن وقعت المساعدة على انها حين ما يكون مغفولا عنها لا يكون موجودة في الحس المشترك فلم لا يجوز ان يكون موجودة ايضا في الخزانة

هو حصول وجود بعدا لعدم عن سبب ماسوء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطالح عليه اوبعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحايل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد عدم ثم بين ان عدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد عدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثر من الممكنات يلحقها اوصاف يجب بما هياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام وان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بعدم والاول اعم من الثاني وسنبين في الفصل التالي ان هذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايها هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان ثبت ههنا يجب اما تغيير الشيء المحتاج الى الفاعل او تبيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحمتمل اهمسا الا ان حمله على الاول اولى قالوا بسبب الاحتياج عد الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الابداء المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن دالة الاحتياج فاذا كان الحدوث دالة لاحتياج متأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها انكسها خبره متعلقة بالمتن * تلك حيلة واشارة * (قالان انه يبرانه لاي الامر ينشغل ونقول ان مفهوم - ونه غير واجب الوجود بذاته بل غيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره وبسبب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق بعدم فليس له الاوجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فار ذلك المعنى للاعم بذاته واولا والاخص بعده ثانيا لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الاوقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق بعدم يجب وجوده لغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دأمة الجمل على المعلومات

قوله لو كان كذلك لما عاد التجسم كسب جديد فنقول لانفسه وبسببه من ثلثة اوجه * ليس الاول انه ليس للنفس الطاقة خزانة تبقى الصورة العقلية المعقول عنها مخزونة فيها بل يقولون ان النفس الطاقة اذا طلبت تلك المعانوم فاضت عليها تلك المعانوم من واهب الصور واذا لم يطالب بتجسيها انجحت عنها

من غير ان يبقى مخزونة في حزانة اصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في الحس المشترك الثاني ان الحس المشترك اذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونة في الخيال فانه يكون ممكنا من الاستفادة تلك الصورة من تلك الحزانة فاذا جاز ان يكون للحس المشترك * ٢٢١ *

تلك الصورة من غير تجسم كسب جديد فلم لا يجوز ان يثبت له ملكة الاستفادة لا من الحزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الحركة الثالث ان حامل القوة الحسية اي جسم في معرض التغير فينتقض تارة وتزداد اخرى ومتى وقع التغير في محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة نفسها فضلا من الصور الحاصلة بسببها مع انه لا حاجة الى تجسم كسب جديد فبطل ما ذكره واما قوله وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان اصحاب هذا اللون هذا الطعم فان اللفظي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليها فهذه قوى او علم ان ههنا دليل اخر على اثبات الحس المشترك في الخيال وتحريره انه يمكن ان تحكم بان اصحاب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذلك الا لعلمنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشيء على شيء وجب ان يكون عالما بكل واحد منهما اذ التصديق مقدمة لا محالة تصديق الموضوع والمحمول فاذن فينا قوة واحدة تدرك جملة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك

ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعاقب كان دائما وكذلك لو كان كونه مسبوقا بعدم فليس هذا الوجود دائما يتعاقب حال ما يكون بعد العلم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفعل (يريد ان يبين ان الوجود المتعاقب با غير المذكور في الفصل المتقدم هو كونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير ام كونه محدثا مسبوقا بعدم فان بذلك يبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولاً ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن لو جود وهو الواجب بغيره يمكن ان يقسم الى غير مسبوق بعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بعدم وهو الواجب لغيره وقتا فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعاقب بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون الاعم اولاً بالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه الاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعاقب بالغير للواجب بغيره اولاً وبالذات والمسبوق بعدم ثانياً وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعاقب ليس للمسبوق بعدم بسبب كونه مسبوقا بعدم وذلك لانه اوجاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان ان هذا التعاقب هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعاقب بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان صلة التعاقب او كان ايضا كون المفعول مسبوقا بعدم على ما ظنوه لكان التعاقب ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبق بعدم في جميع اوقات وجوده وايست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذه تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما لا حاجة وذلك انه اطلب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل

الشيء ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا تحس الابنوع واحد من الحسوسات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذا لا بد من قوة جسمانية مدركة بجميع مدركات الحواس الظاهرة وهو الحس المشترك وخرانها الخيال ولقائل ان يقول انه لا يمكن ان تحكم بان اصحاب هذا اللون هذا الطعم يمكن ان تحكم على

تريد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم
 به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان يثازع في صحة حمل الكل على الجزئي اما اولاً فلانه لو جاز الامتناع
 من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكماء هذا اللون هو هذا المشكل * ٢٢٢ * واما ثانياً فلانهم قد اعترفوا

بذلك في المنطق حيث ينزوان اقسام
 الحمل اربعة حمل الجزئي على الجزئي
 والكل على الكل والجزئي على الكل
 والكل على الجزئي ولم يقل عن احد
 منهم الامتناع من هذا التقسيم
 واما ثالثاً فلانا اذا رجعنا الى انفسنا
 علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن
 يخالفه من يخالف فيه غيره واذا كان
 كذلك فتقول الحاكم بشيء على شيء
 اما ان يجب ان يحضره المنتضى
 عليه او لا يجب فان لم يجب فقد سقطت
 حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد
 بانه الانسان لا بد وان يكون مدركاً
 لذاته بعينه والانسان ايضا لكن
 المدرك للانسان الذي هو الكل
 هو النفس الناطقة عندكم فيجب
 ان يكون المدرك له هو النفس الناطقة
 فاذا النفس الناطقة يمكن ان يكون
 مدركاً للجزئيات واذا كان كذلك
 لم يمكنكم ان تقولوا ان الحاكم بان هذا
 الملون هو هذا المطعوم لبس النفس
 فظهر فهذا سقوط هذه الحجة على
 التقديرين ثم الذي يدل بعد ترتيب
 ادلتهم على فساد القول بالحس
 المشترك اني اعلم بالضرورة اني اذا ذقت
 طعاماً فليس اذلك الطعم شيء في الدماغ
 مع انهم يزعمون ان الحس المشترك ممكنه
 مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال المذاق
 للمطعوم هو الدماغ او ما فيه مع اني اجد
 الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك

هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
 الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
 ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح
 ان يكون مفتقراً الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب
 اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل
 اذ لا خلاف فيه فليس يصحح لان منشاء الخلاف هو ان المفعول في أي شيء
 يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق
 حادثاً او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده
 كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان
 من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحق في الفصل السالف انه يتعلق به
 في وجوده ثم انه احتساج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل
 ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
 ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط
 فان مطلوبه يتم بذلك فينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالنكاملة ولما ظهر
 ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائماً
 او غير دائم متعلق بالغير في وجوده مادام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ
 اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد
 في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجاً
 في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بصار كما صرح به في آخر
 الفصل واو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
 لم يكن ينفع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين
 ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب
 بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان
 واجبا بغيره كان مفتقراً والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه
 ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين
 لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازيل
 معلولاً لعله ازيل لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل
 بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً وابي الفلاسفة
 فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار فاذن حصل

للمطعوم هو العصب او الكعب او الانحصر وان كنت اجد الحال بخلافه وايضا قال روح الباصرة * الاتفاق *
 اما ان يكون فيها قوة مبصرة او لا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرة او ادركه الحس المشترك فمينا شيان
 مبصران ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصاراً له ابصاراً واحداً بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن

في الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى ان الذي اسمه انا بالقوة الباصرة سمته انت بالحس المشترك وكيف ما كان قنخرج منه انه ليس في الانسان شيء يبصر المراتب الاشياء واحد واما الحيان فالذي يدل * ٢٢٣ * على فساد القول ما في الانسان اذا طالع الكتب وطاف في العالم

وراي البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها في الروح الدماغية لاختلطت تلك الصورة فان الروح الصغيرة اذا نقش فيه النقوش الكبيرة فانه لا بد وان يختلط البعض ببعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية صغر تلك المحال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هناك شيء واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة وانا تلك الصورة فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضرا للصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبدئية وبالاتفاق اما قوله وايضا فان الحيوانات تطعمها وغير ناطقة يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلبش معنى في النجعة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به بحكم الحس بما نشاهده فعدك قوة هذا شأنها فاعلم ان هذه هي القوة المسماة بالوهم وهي القوة التي يدرك معاني جزئية غير محسوسة موجودة في المحسوسات مثل ادراك الشاة حداوة حركة موجودة في الذئب المعين وادراك الكلبش معنى جزئيا غير محسوس في النجعة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور

لاتفاق على كون الشيء ازلينا في افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرها صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختسارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكره اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بتفي العلة والمعلول فليس يتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احتزوا عن التصريح به لفظا فلا يخص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بتفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازل تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازل ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوه الى فاعل ازل تام في الفاعلية وذلك في صاومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجي بيانه * تنبيه * (الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبليته الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بهما ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبليته قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فقيه تجد ايضا بعدية بعد قبليته باطله وليس تلك القبليته هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهي شيء آخر

المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول في بيان المغايرة بين هذه القوة وبين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة

تمشقة ثم بتقدير المساعدة عليها فلا بد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ولم ار للشيخ فيه كلاما في كنية
 الخطوة الا انه لما احتج على ان المدرك لهذه الحسوسات ليس النفس قال ولا ثبت ذلك ثبت ان المعاني الجزئية
 المتعلقة بالحسوسات لا يجوز ان تدركها القوة جسمانية * ٢٢٤ * واجود وجه يمكن ان يقرر به هذا

الكلام ان يقال العداوة الموجودة
 في هذا الذئب اما ان يدرك من حيث
 انها موجودة في هذا الذئب
 او لا من حيث انها موجودة في هذا
 الذئب وان كان الاول لزم ان يكون
 المدرك لها من حيث انها ذلك الذئب
 مدركا لذلك الذئب جسم او جسماني
 فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب
 ان يكون جسما او جسمانيا واما
 ان ادركت العداوة لا من حيث انها
 في ذلك الذئب كان ذلك ادراكا
 للعداوة من حيث انها عداوة
 والعداوة من حيث انها عداوة
 امر كلي وليس كلاما فيه بل في
 العداوة الجزئية هذا احسن ما
 اعتمد عليه في تمشية ما ذكره الشيخ
 وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه
 العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون
 مدركا لذلك الذئب او لا يجب فان
 وجب فحيث يكون المدرك لذلك
 الذئب هو المدرك لتلك العداوة
 لكن المدرك لتلك الذئب هو الحس
 المشترك او الخيال فاذن المدرك لتلك
 العداوة هو الحس المشترك او الخيال
 فاذا عقل ذلك في صورة فليعلم
 مثله ابدأ فحيث لا يمكن ان نقطع
 بان المدرك بهذه المعاني الجزئية ليس
 هو المدرك للصورة الجزئية واما ان
 لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة
 مدركا لذلك الذئب لم يلزم

لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مش هذا الانفصال
 الذي يوازي الحركات في المقادير ان يتألف من غير متشعبات يريد بيان ان كل
 حادث فهو مسبق بوجود غير قار ان ذات متصل اتصال المقادير اعني
 الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث
 بعد ما لم يكن يكون بعد بته هذه مضافة الى قبلية قسرات فله قبل لا يوجد مع
 البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد قبل والبعد منها
 معا بل قبل يزول قبلية عند تجدد البعدية وليست هذه القبالية هي نفس
 العدم لان العدم كما كان قبل فعد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه
 قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار
 الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجزان غرض متحركا يقطع مسافة
 يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل
 هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث الحادث قبلات وبعديات
 متصرفة ومجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه
 القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقتين في التوسط
 الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل
 حادث مسبق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطاوب
 فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه
 على آنيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك
 وسلم احدا الفصلية بالانبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث يتعاق
 بالطبيعات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة
 فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل
 حادث لوجود القبالية والبعدية الحسنتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه
 اذاته القبالية والبعدية التان لا يوجد ان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل
 شيء آخر قبلية بهذه الصفة لاذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان
 ذلك الاخر فالقبالية والبعدية للشئيين بسبب الزمان واما الزمان فليس
 بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرفة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين هما
 لاشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين بل على وجود الزمان ولا يصح
 تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتبصرهما
 عن سائر اقسام القبالية والبعدية بانهما اللان لا يوجد ان معا ليس ايضا

من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسما نيا فلي التقدير الاول * يتميز *
 يجوز ان يكون المدرك لهذه المعاني هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثاني يجوز ان يكون المدرك هو النفس
 فسقطت مجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثاني اني اذا ادركت صداقة بيني وبين ولدي فلما زع ان ينزع

في كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التي بيني وبين ولدي وان كانت في نفسها جزئية ولكن لا يشعر بها الا من حيث هي كلية فاننا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التي بيني وبين ولدي وحدث مثلها عقيبها لكانت الصداقة التي بيني وبين ولدي لا تمتنع نفس تصورهما من وقوع الشركة فيها * ٢٢٥ *

فهى كلية بل الموجود في الخارج امر جزئى وفي امر جزئى وهو الذئب المعين ولكن القدر الذى اعرفه منها امر كللى كما ان من علم ان في هذا البيت انسا او احدا كان معلومه امر اكبا لان الانسان الذى في ذلك البيت يمكن ان يكون مقولا على كبرين على سبيل البدل وان كان ذلك الانسان في نفسه جزئيا بل لو ثبت انى لا يشعر بالصداقة التي بيني وبين ولدي بل يشعر بهذه الصداقة التي بيني وبين ولدي لكان على هذا التقدير يظهر ان مدرك الوهم امر جزئى وذلك مما يعد اثباته فان الصداقة امر غير مشار اليه بالحس فكيف يمكن ان يقال ان الانسان بل جميع الحيوانات لا يشعرون بالبتك الصداقة من حيث انها تلك الصداقة فهذا موضع بحث يجب ان يتامل فيه واما قوله وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصورة فاعلم ان هذه هي القوة الذاكرة وهى خزنة الوهم والكلام نفيا واثباتا ما مضى في الخيال واما قوله وايكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هى السمما بالحس المشترك وفيطاسبا وآلتها

بتميز حقيق لان المع بجزئى مجزأهما في معانيهما الخلفة كن لا كال الزمان معروف الآتية لم يلتفت الى ذلك والقبليّة والبعديّة الاحتمالان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا في القول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبليّة والبعديّة لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروض الذى هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبليّة للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فتدفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبليّة الواحدة قبل موجود آخر بقليّة اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذى يلحقه القبليّة لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبليّة فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتبارى يصح تعمله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في حقوق قبليّة اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني وتدفع ايضا اعتراضه بانهم اضافتان فيجب ان يوجد معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضا هما في العقل ولا يجب ان يوجد في الخارج معا ويدفع ايضا اعتراضه بان عدم لواصف بالقبليّة الوجودية للزم اتصاف المعنوم بالموجود وذلك لان عدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السابق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقضى لذاته فلذلك استغنت القبليّة والبعديّة العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبليّة والبعديّة العارضتان لغبره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آتات الثاني ان مجوز وجود قبليّة وبعديّة لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضى تجوز

الروح المصوب في مبادئ * ٢٩ * عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية السمما بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصوب في البطن المقدم لاسيما في الجانب الاخير وثالثها الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بما هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الا قوله في الحس المشترك ان آله

الروح المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس
الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الزوج الثالث ومنشأ الروح الثالث هو الحسد المشترك بين مقدم
الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه السبعة متقدمة وفيه من الفك الاعلى * ٢٢٦ * الى اللسان والحامل للروح

السابع فهو قسم من الزوج الخامس
واما حس اللمس فهو يحصل في
بعض الاعضاء العليا بالاعصاب
الداخلية وفي سائر الاعضاء
بالاعصاب الدماغية وهذه جملة
فصلها الشيخ في القانون والشفاء
وذكرها سائر الاطباء واذا كان
كذلك فنقول المشهور ان الروح
الحامل للحس المشترك موضعه مقدم
الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك
لكان تأدي البصرات اليه سهلا
لمابين ذلك الروحين من المجاورة
فاما تأدي المطعوم والاصوات
والكيفيات الملووسة من الحواس
الثلاثة اليه يكون مشكلا لان منشأ
العصب الحامل للروح الذائق كما
يتبين الحد المشترك بين مقدم الدماغ
ومؤخره وانه نافذ في ثقب الحنك الى
اللسان فتأدية هذا العصب هذه
المذوقات الى القوة السعاسة بالحس
المشترك اما ان يكون الكيفية المذوقة
يسير من اللسان في منشأ العصب
الحاملة ثم ينفصل بين تلك العصب
وينعطف الى مقدم الدماغ ويتصل
بالروح الحامل للحس المشترك او يكون
بالعكس من ذلك وهو ان ينقل الروح
الحامل للحس المشترك الى منشأ
العصب اثنائه ثم يدخل فيه ويسري
الى اللسان ويأخذ المطعوم التي
ادركتها الذائبة ولا يتصل ولا واحد

كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغيرهما قال وايضا ان قيل
في الفرق ان القول بالقبالية والبعديية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان
مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لا ينافي الاشارة
الاما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس
هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه
لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان
المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ
يعود السؤال وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انه لم يوجد حين
كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ان يكون ايضا
لزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا
البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان زمان ليس له ماهية
غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا ينجزي الا في الوهم
فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم اذا فرض له
اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعرضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء
بسيبهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان
يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لاشي آخر
هذا معنى حقوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ماله حقيقة غير عدم
والاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما
ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر
اذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاننا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتاج الى ان نقول
اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر
اما اذا قلنا العدم والوجود احبنا اقتران معنى التقدم باحدهما يصير متقدما
واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيتين
يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان
الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين اشيتين يشتركان
في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى
الى زمان يغير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه * اشارة * (ولان التجدد
لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذه
الاتصال اذن متعلق بحركة ومحرك اعني بتغير وتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل

من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الذائقة تؤدي الطعم الى الحس المشترك ولا لان الروح
الذائقة لو بقي حافظة للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراك ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك
فيجب ان يجد الانسان ذوق المطعوم من ذلك النفذ وفي سطر دماغه وفي مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان وهكذا القول

لأنه ذهب الروح الناطق اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك إلى ذلك الموضع وأخذ الطعم فإن الإدراك الذوقي يجب أن يكون حاصلًا في تلك المواضع فعلى التقديرين يكون الذوق حاصلًا في أكثر الدماغ ويلزم أن لا يتغير حال الأرواح عند ٢٢٧ * خروجها عن أوعيتها وانفصالها عن أعضائها الحاملة لها

والأول بكثرة والثاني خروج عن قواهم وأما أن يتصل واحد من الروحين بالآخر استحالة تأدى الطعموم إلى الحس المشترك لأن عندهم القوى الجسمانية تتأثر بواسطة آلتها بالمدرجات وهذا الاشكال في تأدية القوة السامعة للأصوات إلى الحس المشترك وتأدية القوة اللامسة للكيفيات الملموسة إلى الحس المشترك أظهر وأوقع فهذا إذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشترك في موضع واحد فأما إذا جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادئ عصب الحس فالمحال أيضا يعود فإن كل عصبية معينة لحس واحد فيستحيل أن يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذي سبق فثبت أنه يمتنع أن يكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وأن يكون موجودة في مبادئ أعصاب الخواص أيضا وهذا اقناعي قوي في فساد القول بالحس المشترك وأما قوله ويخدمها قوة رابعة لها أن يركب ويفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم ويركب أيضا الصور بالمعاني ويفصلها عنها ويسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الأول من الجوف الأوسط وكأنها قوة ما

ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقديرين فيلزم أن يكون أبعد وقبلا فديكون أقرب فهو كم مقدار للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان (يريد بيان ماهية الزمان وتقريره أن التجدد والتصرم الذين يبه علي وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا شيء يصح منه التغير وهو الموضوع لا التغير عرض والعرض لا يوجد إلا في موضوع فهذا الاتصال إذن متعين الوجود بتغير هو عرض وتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له أول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا إلى أول والحركات المستقيمة لا يمكن أن يتصل لا إلى أول لوجوب تنهاى الامتدادات ولما سبقت في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير أعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان وذلك لأن للحركة كمية من جهة المسافة فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وينقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقديما واضحا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة يجرى بجزئية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بأزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن ينقسم إلى متقدم ومتأخر وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه ينبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها

للعقل ويتوسط الوهم العقل فاعلم أنه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدد هما في الوهم وكانت القوة التخيلية خادمة للوهم لا جرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة التخيلية وهي قوة من شأنها أن تتركب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة ويركب الصور بالمعاني أخرى ثم إن الأمر لهذه القوة بهذا التركيب

والفضل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكما انها قوة مالوهم ويتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان الاول بيان ان هذه القوة مغيرة لساير القوى والحجة فيه ان هذه القوة متصرفة وساير القوى

مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها ابدان وقد مضى الجواب عن هذا ومما يزيد فساد ذلك وضوحا وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة اما ان يكون لها شعور بما تصرف فيه او لا يكون فان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدءا للادراك والتصرف وان كان الثاني كان ذلك قولاً ببيان المتصرف في اشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصور الحقيقة شيء منها وذلك يبطل بما اعترفوا به بان القاضي على الشئيين لا بدوان يحضره المقضي عليهما الثاني ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها في هذه القوى فيكون الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة بالبدن الثالث انهم قالوا القوة النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهي الخواص الظاهرة ومدركة من باطن وجعل المتخيلة فيها واذ كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قواهم بان القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة البحث الثاني انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولا شك

كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحظها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة كذاها عدد من حيثها في المسافة تقدم وتأخرها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا كان البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ابراده هذه التكتة الاخيرة * اشارة * (كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصل وليس هو قدرة القادر عليه ولا كان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فين ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادر عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لافي موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجوده وموضوعه) يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقرر بما ذكرنا كل حادث فهو قبل وجوده اما متمتع الوجود واما ممكن الوجود والاول محل والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرته القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امره في نفسه وكونه مقدورا عليه امره بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر متاخر لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شئ آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير بياض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعا نها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوعا بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرره في الكتاب

ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة * واعلم * الدليل على تصحيحها وذلك ما لم يفعلوا واما قوله والباقي من القوى هي الذاكرة وساطتها في حيز الروح الذي في الجوف الاخير وهو كنهها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعاني

الى مدركات الوهم مفارقة لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان يتشكل فعل الى قوة على حدة وجب ان يكون
القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شئ ذكره في القانون وعلى هذا يكون قوى الباطنة شأ و ذكر في آخر الفصل
الاول من المقالة الرابعة من الفن * ٢٢٩ * السادس من طبيعيات الشفاوق شبه ان يكون القوة الوهمية هي

بمعناها المفكرة والتخييلة والتذكيرة
وهي بعينها الحاككة فيكون بذاتها
حاكمة وبحركاتها وبافعالها متخييلة
ومنذكرة فيكون متخييلة بما يعمل
في الصور والمعاني ومنذكرة بما ينهي
اليها عمله واما الحافظة فهي قوة
حزانتها فهذه حكاية الفاظة وذلك
يل على اضطرابه في امر هذه القوى
واما قوله وانما هدى الناس الى القضية
بان هذه هي الآلات لان الفساد اذا
اخص بجويف الى آخره اعلم انه
لما حكم باختصاص كل واحد من هذه
القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ
حاول اثبات ذلك من وجهين الاول
ان القوة متى اختلفت احوالها عند
اختلال موضع معين من الدماغ فان
ذلك يدل على اختصاص تلك القوة
بذلك الموضع واعلم ان هذه الجهة
ضعيفة اذ من الجائز ان لا يكون هذه
القوى جسمانية او ان كانت جسمانية
لكنها لا يكون حالة في ذلك الموضع
بل في موضع آخر وان اختلفت افعالها
عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك
الموضع كانت آلة لتلك القوة فاختلفت
يكون اختلال الآلة تلك القوة وذلك
يقضي اختلال افعالها كما ان الادراكات
العقلية يتخل عند اختلال
الدماغ وان لم يكن القوة العاقلة
حالة فيه اشأن ان حكمة الصانع
اقتضت ان يكون الحس المشترك

واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود
الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى
وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له
الابيض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة
بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها
وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشئ بالقياس
الى وجوده ولا يتخلو اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد في موضوع او في مادة
او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة
والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول
ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك
بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لاعلاقة له بشئ من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا
علاقته بشئ فليزم ان يكون جوهر قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث
ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة
ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ
هذا خلف ولما بين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان
موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان متمتع الوجود وقد ظهر من
ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صور او مركبات او نفوسا
يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل
وجودها ويبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي
يختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الوجودات من القوة الى
الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الوجودات
الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لما هياتها عند تجردها عن الوجود
والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد
في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم بأسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهنا

والحبال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينها وبين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم
الوجه وان يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخرة لبعد هما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون التخييلة
التي هي المتوليفة للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتي اذا شئت اقبلت على الصورة الخيالية بالتخييل

والتركيب وان شئت اقبلت على المعاني التي في الحافظة والتركيب والتخييل واذا شئت اقبلت على تركيب الصور
المعاني واعلم ان هذا الكلام خطابي ثم انه غير مستر ايضا لانه ليس جميع الحواس في مقدم الرأس فليس
بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار ﴿ ٢٣٠ ﴾ والشم في مقدم الرأس باولي

من ان يجعل في مؤخر الرأس لان اكثر
الحس من هناك مع ان الحيوان اكثر
جاجة اليه منه الى البصر وكذلك السمع
هناك والذوق في وسط الدماغ وبالجملة
فامثال هذه الوجوه غير لا يفة بالكتب
فأبرهانية فهذا جملة الكلام فيما اورده
الشيخ ونختم هذا الفصل بحجة قوية
على ان النفس هي المدركة بجميع
الادراكات بجميع المدركات فنقول
ان بديهية العقل حاكمة بان القاضي
على الشئ لا بد وان يحضره المقضي
عليها وانتم قد اعترقتم بذلك وعند
هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم
بان هذا الملون هو هذا المعلوم
وان هذا المعلوم هو هذا الملوس
والقاضي على الشئ لا بد وان يحضره
المقضي عليهما فاذن لا بد من شئ
واحد يكون مدركا لجميع مدركات
الحواس الظاهرة ثم نقول انا انما
تخيلا صورة انسان بعد ان رايته
فاذا رايته نعلم ذلك مرة اخرى حكمنا
بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا
المبصر والقاضي على الشئ لا بد
وان يحضره المقضي عليهما فاذا
لا بد من شئ واحد يكون مبصرا
للرئين فيكون متخيلا له بعد قيبوبته
ايثاني منه الحكم بان هذا التخييل هو
هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا
ان نحكم بوجود عداوة في شخص
معين وبوجود صداقة في شخص

ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر
منه ان قول القاضل الشارح الشئ قبل وجوده في صرف فلا يصح
الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حيثئذ بانه مقدور
للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارض بالمتعديات المتميزة
عن الممكنات مع كونها نفيها صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين
الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا
لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه
يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه
اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي في حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس
بوجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلفه
بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج وهو موضوعه ومن
حيث كونه قائما بالفعل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل
وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما في ان تقدم لا يقال وجود شئ
في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على
انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا يوجد
في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل على انها احكام موجودات
في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي
احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان
الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحوادث قبل وجوده يتمتع
ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعمت الشئ لا يكون
حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل وجوده حال في موضوعه
فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة وهو صفة الموضوع
من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار
الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة
المضاف اليه وللملم يكن وجود مثل هذا الشئ الا في غيره لم يتمتع ان يقوم
امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية
لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم
منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية
انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفي ثبوتهما في العقل ولا يجب

آخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية في الشخص المعين لا بد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك ﴿ من ﴾
الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعي العلم بذلك الشخص وبذلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب هذه
الصور والمعاني بعضها مع بعض وتجليل بعضها عن بعض وضم الشئ الى الشئ وقوف على الشئ

بكل واحد من الشئين فاذن ههنا شئ واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو الخيال لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان هذه الادراكات * ٢٣١ * التي فرقتها على قوى كثيرة هي بأسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا

ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم على شئ بشئ يستدعي تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شئ واحد هو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدراكات بكل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة انما يدل على ان النفس مدركة للجزئيات ونحن لانكر ذلك ولكن نقول ان الصورة الخيالية والمعاني الوهمية لا بد وان يكون موجودا ذهني غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن لكن يستحيل ان يكون مرتبة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر فاذا لا بد من قوى جسمانية يرتسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك المحال الجسمانية فيكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها آلات للنفس في ادراكها للجزئيات فنقول هذا باطل اما اولانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن ان يكون منطبعة في الدماغ فان من يخيل بحرا استحاله ان ينطبع تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من الدماغ واما ثانيا فلان هذا يقتضي كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتتم الشعور للنفس ولا يثبتون الانطباع لها الرمت الغيرة لكنكم لا تقولون بهذه المغايرة

من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضية اثباتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لاحالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة متقوض بالعقول والنفوس المفسارقة وبالهوى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه مامر من الفرق بين امكانين عند تعلقهما بما في الخارج واما امكان مثل هذه الاشياء صفة لما هياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كمرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكرن بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كاللزام في حدوث الحادث ويتسلسل العمل دفعة واحدة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما يقتضي بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشئ لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عند ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يسبج معها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموحودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه * تنبيه * (الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل العبدية الزمانية والمكانية وانما تحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باسحقاق في الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا) يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشئ متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زمانى والى ذاتى لانقسام التأخر اليهما فقدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشئ عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس

في اكثر الامور واما ثانيا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان يكتفوا بقوتين احدهما يكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طاعت باحدى الخزانتين حصل ادراك تلك الخزونات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخر مدركة وهي الحس المشترك

والوهم وقوة متصرفة وهي المهيمنة فعلنا ان ماذكرتموه من التأويل لا يطابق مذهبكم فهذه حجة فاطمة
في ابطال ما ذكره ولنا كلام كثير في هذه المسئلة مذكرة في المباحث المشرقية وفي كتاب المختص اكثر فيما
اوردناه كفاية للمصنف * المسئلة الرابعة * في درجات النفس * ٢٣٢ * الانسانية فصل واحد

* اشارة * (واما تفصيل
هذا التفصيل في قوى النفس
الانسانية على سبيل التصنيف
فهو ان النفس الانسانية التي لها
ان يعقل جوهره قوى وكالات فمن
قواه ماله بحسب حاجته الى تدبير
البدن وهي القوة التي تختص باسم
العقل العملي وهي التي تنبسط الواجب
فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية
جزئية ليتوصل بها الى اعراض
اختيارية من مقدمات اولية وذاتية
وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري
في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى
الجزئي ومن قواها ماله بحسب
حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا
بالفعل فالاولاها قوة استعدادية لها
نحو العقولات وقد يسميها قوم عقلا
هيولانية وهي المشكاة وتتلوها قوة
اخرى تحصل لها عند حصول
العقولات الاول لها فيتهيأ لاكتساب
الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة
ان كانت اضعف او بالحدس فهي
زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك
فتسمى عقلا بالملكة وهي الزاجحة
والشر ينفذها بالغه منها قوة قدسية
يكاد زيتها يضي ثم يحصل لها بعد
ذلك قوة وكال اما الكمال فان يحصل
لها العقولات بالفعل مشاهدا متمثلا
في الذهن وهو نور على نور واما القوة
فان يكون لها ان يحصل العقل

بالمعلولية والاخير ان يشتر كان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى
المشترك ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الاخر محتاجا
الى ذلك الشيء فالمحتاج هو التأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يتخلوا اما
ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بافراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون
والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس
الى حركة اليد وبالاختبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالشجر بالقياس
الى الواحد وكالشروط بالقياس الى الشرط والتأخر بالمعلولية لا ينفك
عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لا لارتفاع العلة من غير انعكاس
والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لامع التأخر امام مع التأخر فلا يمكن ان يوجد الامع المتقدم
وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر
بالذات والشيخ استعملهما في قاطبي غورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند
ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه تمثله
بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو واحد قسميه ثم اطلق
اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ماله شيء بحسب
غيره عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر اعني
الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان التأخر
بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما
وهو هولان المقضى لتأخره هو امر طارض لذاته واما التأخر بالذات
فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هولان المقضى لتأخره هو ذاته لا غير
لهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان التأخر بالمعلولية
يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والتأخر بالطبع لا يجب ان يكون
في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم
الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام المشتمل للوجوب
واللا وجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله (وذلك
اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود
الاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس

المكتسب بالمفروع منه كالمشاهدة متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا * يتوسط *
الكمال تسمى عقلا مستفادا وهذه الملكة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهولانية
ايضا الى الملكة هو العقل الفعال (وهو النار) انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد

قوى النفس الانسانية فانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع لان ماهية كل واحدة منها مخالفة لماهية الاخرى والاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب * ٢٣٣ * المذكورة ههنا ليس بالبحسب الاشد والانقض وذلك

لا يقتضي الاختلاف بالماهية في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احدهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهو المسماة بالعقل العملي وهذه القوة التي يستنبط الرأي الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان ليوصل بذلك الفعل الى اعراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذاتية وتجريبية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي واقول ان هذا الكلام تصرح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنية التي ذكرها قبل هذا الفصل واما القوة النظرية فهي القوة التي يحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب اربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهبولا في وبالمسكاة المرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الاولى بالافعال التي لاجلها يتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولى

بتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لانه ليس يصل الى ذلك الامارا على الاخر وهو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا بمعنى المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كاعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فاستحق التأخر لوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علمته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتأخر بينه وبين علمته في الوجود بل يصل اليه الوجود لانه عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الامارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست اري هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب قوله (وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معاني الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا اراد) المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعملية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الامارا على العلة بيانا لذلك ونسبة الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر فيه ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله (ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخاها عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق عدمه لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر

الى العلوم النظرية اما * ٣٠ * ان يكون بحيث لا يحصل الاعتراف بالجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون الاجماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني وهو ان يحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطيب فهذا هو الحديث ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان

وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة فالطرف الناقص من هذا الحدس هو الزيت واما الوسط فهو العقل بالملكة وهي الزجاجة واما الطرف الاعلى فهو القوة الحدسية الشريفة البالغة وهي القوة القدسية وهي التي يكاد زيتها يضيء فهذه اقسام المرتبة الثانية * ٢٣٤ * ثم اعلم ان النفس بعد وصولها

الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظرى وهو ان يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس ان يستحضر المعقول المكتسب المفروع كالشاهد متى شئت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل واتم اقدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شئت من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكية والملكة لا يحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكية لا جرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكية الى الفعل ومن الهبوط الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية

عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضى ارتفاع الخلق التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الخلق التي بحسب الغير لا يقتضى ارتفاع الخلق التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحقى العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحقى العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجوده علته وعدمه انما يكون باعتبار عدمه وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعنى التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالخلق التي لا يكون له مجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حاله بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتى قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحقى الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحقى الوجود فان المستحقى الوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم بالوجود ثم قال ففى قول الشيخ انه يستحقى العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي فهو في هذه الحالة لا يستحقى العدم او الوجود والا كان ممتمعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا تثبت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يتخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنهما اذا قبست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معا ولقطة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدم حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهية وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات * تنبيه * (وجود المعلول متعلق بالعللة من حيث هي على الحال التي بها يكون علته من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج

لكنه ذكره لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية ولخروجها عن الهبوطانية * الى * الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق اورده ههنا اشانى انه لما جعل هذه المراتب من النفس تفسير لقوله تبارك وتعالى مثل نوره كشكوة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليعين انه هو المراد بالنار

في قوله تعالى ولولم نخسنه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقي فيه بحث واحد وهو انه ان غنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهولاني هو الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول * ٢٣٥ * العلوم الاولى قال الكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة عليها

بحسب ما لها من هذه الآفات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعداد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد لدعي هذه القوة من الدلالة عليها * المسئلة الخامسة * في الفرق بين الخدس والفكر فصل واحد (لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والخدس فاستمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالخيال في اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجري مجراه مما يصار به الى علم بالجهول حالة الفقد استعراضا للمحزون في الباطن وما يجري مجراه فريما تادت الى المطلوب وربما اثبتت واما الخدس فان يمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويمثل معهما هو وسطه او في حكمه) * التفسير * لما ذكر في الفصل الذي قبل هذا الفصل ان الانتقال من البداهات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالخدس اراد في هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الخدس والفكر يشتركان في امر ويفترقان في امر آخر فالذي يشتركان فيه فهو

الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصنف او الى السداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال السدجن) يريد ان يبين ان العلولات لا يختلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلوم متعلق بعلة المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في علية بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج والاول كالطبيعة المقنضية للحركة لاعم الشعور والارادة المقنضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا يتحصل موجوده الا باحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصدر بها علة لحركة غير طبيعية والارادية والحالة التي يكون للعقل التي هي فوق هذه العلة وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تميم علية بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمه وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيئا يتوسط بينهما وبين معلولها كالاكلة واما شيئا لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعليها كالمادة واما ليس بمحل لفعليها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصنف اي حاجة متخذ الادمي وهو منسوب الى جميع الاديم والاديم يجمع على ادم كافق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباعته ويجمع ايضا على آدمة كزغيف وارغفة فالمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او ادمي بضم الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لاني كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال السدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها

ان كل واحد منهما حركة يعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذي يفرق بينهما فهو ان في الفكر يوضع المطلوب اولاً ثم يطلب الحد الاوسط الذي ينتج عنه نانياً فربما يجده الطالب فيحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ يثبت فكره واما في الخدس الحد الاوسط في الذهن اولاً ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بغير شوق منه الى تحصيل

ذكر الوسيط فحينئذ يكون الشعور بالوسط متقدماً على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخراً عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلاً الى تحصيله وفي الفكر يتأخر كثيراً * المسئلة السادسة * في اثبات القوة القدسية اربعة فصول

* اشارة * (ولعلك تشتبه بزيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع السبب تعلم ان للحدس وجودا وللناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هوائقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك النقائص غير مشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منها الى عديم فانفرار الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهائه الى غبي في اكثر احواله عن التعلم والفكر) * التفسير * لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسي قد يكون بالغاً شريفاً والنفس لها ذلك وهي المسماة بالقوة القدسية اراد الآن ان يخرج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلي وجب ان يكون موجوداً والاستدلال عليه تارة بالاني والاخرى بالهي والذي ذكره في هذا الفصل حجة انية عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس فلا بد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار فان كل من له ادنى زكاء اذا جرب نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور شيء من غير تقدم

مما له مدخل في تقيم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما ينفع من التأثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدماً صرفاً بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم حلة العلة العدم ويصح ان يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصير جزءاً من المفهوم من علته العامة اذا كان ذلك المفهوم مركباً في العقل قوله (وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحاجة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجوداً لا على تلك الحاجة او لم يكن موجوداً اصلاً) لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق بوجود المعلول بجماعتها ذكر ان عدم المعلول يتعاقب بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المتغيرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقاً قوله (فاذا لم يكن شيء موقوف من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود العلة الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة اوارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابداً كان ما ياراه ابداً او وقتاً ما كان وقتاً ما) اي فاذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هو ذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الاعليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابداً او وقتاً مادون وقت كان ما ياراه بمثابة قوله (واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمداً فان لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى) اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائماً وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمداً لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضاً القطع بوجود علة هذا شأنها مني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر

طلب منه لتحصيل ذلك الشعور واما اسباب الحدس القوي المسمى بالقوة القدسية فلاننا علم ههنا * ان للناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفيد الفكر علماً بالمجهول اصلاً ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحث ان يتفق له الحدس فكما اننا نرى في جانب النقصان ينتهي الامر الى من لا حدس له

فوجب ان يعتقد في جانب الزيادة انه يمكن الانتهاء الى غي في اكثر احوال العلم والتفكر واعلم ان هذه الحاجة يمكن ان يراد بها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز لانتهاء في طرف النقصان الى عديم الحدس جاز لانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم * ٢٣٧ * الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس بالفكر وتقول لما وجب في الفكر الذي له

ههنا على الحكم بالجواز والاعتداد واما عبر عن الدوام ههنا بالسرمه لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمه على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم وما الى ان مثل هذا المعاول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يقدم عليه عدم بالزمان فلا مضابطة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعلم من المحدث * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشيء وجود غيره متعلق به فتدور متوسط من مادة او آلة او زمان) هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله (وما تقدمه عدم زمني لم يستغن عن متوسط) وهذا تذكرا لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقضيه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضباط تفسير الابداع الى ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود غيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النظم قوله (والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زمني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونها مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى الالة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطائه كما ذهب اليه الفاضل الشارح * تنبيه وشارة * (كل شيء لم يكن ثم كان فين في العقل الاول ان ترجع احد طرفي امكانه صار اولي بشيء وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويقرغ الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه لامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذوا فلا يقف

طرف ناقص ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان يقول لاشك ان التصديقات النظرية ينتهي الى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات اجرائتها فالعلم بان الجزأ اعظم من الكل متوقف على تصور الجزء والكل والاعظم ولا شك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البديهية لمسا لم يتوقف على تعليم معلم فلان لا يتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان اولي ثم ان التصديقات البديهية وهي التي يكون تصور اجرائتها كافيا في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان يتنبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولى غير متعادية بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لا محالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم

النظرية عند تركيبها يلزمها علوم آخر نظرية فاذن مقتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طالب لتحصيها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة الخيال معارضة لذلك فثبت ان مقتضى النظرية الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر

لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام * اشارة * (فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار
فاحصل انك سنين لك ان المرسم بالصورة المعقولة مناشئ غير جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة
في جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته * ٢٣٨ * فيها وان الصورة اذا كانت

حاصلة في القوة لم يغيب عنها القوة ارايت
ان القوة ان غابت عنها ثم عاود بها
والفت اليها هل يكون قد حدث هناك
غير مثلها فيها فيجب اذا ان تكون
الصورة المغيبة عنها قد زالت عن
القوة المدركة زوالا اما في القوة
الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز
ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما
ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت
كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها
ويحفظ في قوة اخرى هي كالخزانة
لها وفي الوجه الاول لا يعود الوهم
الان يجسم كسب جديد وفي الوجه
الثاني قد يعود ويلوح له مطالعة
الخزانة والاتفات اليها من غير تجسم
كسب جديد ومثل هذا قد يمكن
في الصور الخيالية المستحفظة في قوى
جسمانية فيجوز ان يكون الحزن لها
منافي غضا او في قوة عضو والذهول
عنها لقوة في عضو آخر لا حتمال
اجسامنا وقوى اجسامنا التجزى
ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول انما نحن نجد في المعقولات
نظيرها بين الحالتين اعني فيما يذهل
عنه ثم يسعاد لكن الجوهر المرسم
بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني
ولا منقسم فليس فيه شيء كالتصرف
وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون
هي كالتصرف وشئ من الجسم
وقوة كالخزانة لان المعقولات لا ترسم

فالخلق انه يجب عنه) المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن
يقتضي ترجيح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك
الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ
الى ضروب من البيان كما يفرغ الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين
لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شئ آخر يضاف اليها
والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن
المعول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون
بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتعا مع فرض وقوعه وان كان
ممكنا ماد الكلام في طلب سبب ترجحه جذبا اى جديدا او حديثا ولا يقف
بل يودي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم
منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعول
مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك
ان العلة مالم يجب صدور المعول عنها لم يوجد المعول وايضا ان العلة
الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل
بالتبعية والاشارة معا لاشتماله على حكم اول وهو احتياج الممكن في وجوده
الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينزع فيه احد وعلى حكم
قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببته واجبا وهذا مما نازع
فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل
عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب * تنبيه * (مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذ كان
الواحد يجب عنه شيان فن حثيين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا
من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد
الطلب جدا فينتهي هي الى حثيتين من مقومات العلة مختلفتين
اما الماهية واما لاته موجودا واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس
احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة) يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا
الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتبعية وانما كثرت
مدافعة الناس اياه لا غفالههم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال
مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب

في جسم فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهر نافية الصور المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلي بالفعل اذا * اى *
وقع بين نفوسنا ومنه اتصال ما ارتسم منه في الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام
خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسدي اى الى صورة اخرى انمحنى التمثيل كان او لا كان المرآة

التي كانت يحازي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من امور القدس وهذا
انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال * التفسير * لما بين ان الانسان قد يحصل له علوم من غير
تعليم معلم ولا ارشاد مرشد * ٢٣٩ * ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لاشك ان تلك العلوم سبباً مؤثراً

فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب
احتاج الى بيان السبب المحدث
تلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم
والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل
يشتمل على الوجه الالهي للقوة القدسية
وما يشبهها واعلم ان الكلام في اثبات
هذا المطلوب مبني على مقدمات اولها
ان الشئ الذي منا يحل فيه العلوم
العقلية ليس بجسم ولا جسماني وانما
يحتاج الى هذه المقدمة حتى يبين
امتناع وجود خزانة تحفظ فيها
الصور المنسجمة عن العقل وثانيها
ان الادراكات الخمسة الباطنة
حاصلة اقوى جسمانية وانما احتجنا
الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات
خزانة تحفظ الصور المنسجمة فيها
وثالثها ان شعور القوة بما يدركه
هو نفس ارتسام ذلك المشعور به
واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت
القوة عن تلك الصورة ثم ما ودتها وانفتحت
اليها هل يكون قد حدث هناك
غير بثلاثها ولقابل ان يقول اننا لزم
ذلك ولا يكفي في ابطاله مجرد الاستقناع
على سبيل الانكار لاسيما وقد مضت
الدلة القاهرة على اثبات ذلك وانما
احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين
ان النفس متى كانت غافلة عن الصور
المعقولة فان تلك الصور لا يمكن
ان يكون موجودة فيها اذ لا معنى
لتعلقها بالانفس حصوا لها فيها

اي عليه لاحد هما غير عليه الاخر وتغاير المفهومين يدل على
تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئاً واحداً بل هو شيئان اوشي
موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً هذا خلف وهذا القدر
كاف في تقرير هذا المعنى وزيادة الوضوح قال وذلك الشئان اما ان يكونا
من مقومات ذلك الشئ الواحد ومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام
الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة
او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته ارمي اوازمه والمراد منه
ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حثيثة
استلزام ذلك اللازم هي بعينها حثيثة ذلك لمقوم ويلزم منه ان يكون مبدء
حثيثة الاستلزام غير خارج عن ذاته والافعال الكلام وعلى الجملة مع جميع
التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك الشئ اولاً انه موجود بعد كونه
شيئاً ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كافي الجسم بحسب ماهيته
المنقسمة الى مادة وصورة والشئاني كافي العقل الاول بحسب التكثر الذي
يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كافي الشئ المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معاليس احدهما بتوسط
فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة
يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال
فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة
والتكثر يلزمها اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل
الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كفولنا هذا الشئ
ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كفولنا هذا الرجل
قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولاشك في ان
مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقوله تلك الاشياء
مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه
الواحد ولا يوصف بالواحد ولا يقبل الا واحداً والجواب عنه ان سلب
الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا يتحقق
عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد
بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة

فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة للحفظ فيها ما يغيب
عنها فان الحس المشترك خزائنه الخيال والوهم خزائنه الحافظة ثم ان ما يزول عن الحس والوهم من الصور
الامور فقد يكون ذلك ان تلك الصور تحفظ في خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صار

تلك الامور لا يحتمل حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين اغنى الحس المشترك والوهم الا بتجسيم كسب
جديد ولقائل ان يقول انقاد عرضا على هذه الاصول فيما مضى ولكننا نقول الان انها بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة
الثالثة لان المعاني الوهمية حين ما يكون تحفظ في الخزانة اذا لم يكن * ٢٤٠ * مشعورا بها وحين ما يكون

في القوة الوهمية يكون مشعورا بها
وكذا الصور المحسوسة حين
ما يكون تحفظ في الخيال اذا لم يكن
مشعورا بها وحين ما يكون في الحس
المشترك مشعورا بها فلو لان الشعور
بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك
الشكل له والالكانت الخزانة شاعرة
بتلك المعاني لانها حاصلة فيها فلو ان
قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول
المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة
الشاعرة والخزانة وليس لها قوة
شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان
هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله
الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان
غيره فقد توجه الكلام واذا ثبت
ان الشعور مغاير للحصول بطلت
المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم
من حصول هذه الصور في النفس
كانها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم
شعور النفس بها عدم حصولها
في النفس وخامسها ان خزانة القوة
يجب ان يكون مغايرة للقوة وهذه
المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة
موجودة في جسم وخزانتها تكون
موجودة في جسم آخر ولما كان الحس
المشترك والوهم قوتين جسمائيتين
صح ان يكون لهما خزانان مغايرتان
لهما واما النفس الناطقة لما لم يكن
جسمانية استحتمل ان يكون لها قوة
تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز

ليس بحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه
ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت
موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء بوجود المقبول
فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
فان الجسم يقبل السواد من حيث يفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث
يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفى
في تحققه فرض شيء واحد هو العلة واللامتنع استناد جميع العلولات
الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر
عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يقع على معنيين احدهما امر اضافي
يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون
العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على
الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وذلك الامر قديك هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة للاثبات بل بحسب حالة
اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا
ويلزم منه التكرار في ذات العلة كما مر * او هام وتنبهات * (قال قوم ان هذا
الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنه اذا تذكرت ما قيل لك
في شرط واجب الوجود لم نجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى
لا يحب الاولين فان الهوى في خطية الامكان افول ما وقال آخر ون
بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فذهبوا من زعم ان اصله وطيبته
غير معلولين لكن صنعتهم معلولة فهو لاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت
خير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين اوله عدة اشياء
وجعل غير ذلك من ذلك وهو لاء في حكم الذين من قبلهم) يريد بيان مذاهب
الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان يثبت
على ما هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي
هو موجود لنفسه واجب لذاته هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون
بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهيأتها ونضدها والعناصر بكمياتها واجبة قديمة وان الممكن

ان يكون للنفس قوتان احدهما ان يكون مدركة والاخر يكون خزانة لهما كما ان لها قوتين * الحادث *
عملية ونظرية فنقول القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت
الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود الجبال وان لم يكن موجودة في النفس كان شيئا مباينا عن النفس

ويجب ان لا يكون جسما ولا جسما نبالان محل الصور العقلية هكذا يجب ان يكون وذلك هو الذي نطلبه
واذا ثبتت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج في استحضارها الى تبشيم
كسب جديد وقد يحتاج * ٢٤١ * فيه الى ذلك كذلك زوال صور العقلية عن العقل قد يكون

بحيث يحتاج في استحضارها الى
تبشيم كسب جديد وقد لا يكون كذلك
وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تبشيم
كسب جديد في المعاني الوهمية لان
تلك المعاني كانت محفوظة في قوة
هي خزانة الوهم وذكرنا انه يتمتع
ان يكون للنفس الناطقة خزانة
وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية
يتمتع ان يكون باقية في النفس عند
غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا
موجودا خارجا عن جوهرها تكون
الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل
بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من
ذلك الجوهر في نفوسنا الصور العقلية
الخاصة بذلك الاستعداد واذا عرضت
عنه النفس الى شيء آخر اما الى
البدن واما الى صورة اخرى زالت
الصورة ثلثت اولا ومثال النفس
المرآة المتخلية فانه متى حوذي بها
شيء آخر زالت الصورة الاولى واذا
عرفت ذلك فنقول الشيء الذي
منه يفيض على نفوسنا هذه الصور
العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل
الكلام في هذا الفصل ولتحرر هذه
الحجة على طريق التقسيم فنقول انا
اذا علمنا شيئا فقد حصلت فينا فاذا
علمنا عن ذلك المعلوم استحالة ان يكون
حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم
الا حصول تلك الصور في النفس
فتي كانت تلك الصورة باقية
في النفس استحالة ان لا يكون النفس

الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ
رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود هو انه واحد غير محتاج
في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى
والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود
وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع
كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها
بقوله تعالى لا احب الا فلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم
بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما دام الفرقة الثانية
القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة
هذه المحسوسات وعناصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة
اما القائلون بانها واجبة فذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة
ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة
بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيقر طيس واما مختلفة بالنوع
وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او نيجار
او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة
حادث معلولة واثبتوا عللة مغايرة لها اما واجبة واحدة اوفوق واحدة
اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع
من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم
من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرثانيون الذين قالوا بان المبادى
خمس هيولى وزمان وخل ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست
بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجساعون وجوب الوجود
لضدين خير وشرير يعبرون عنهما تارة بيزدان واهر من وتارة بالنور
والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود
واحد قوله (ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا
فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء منه ثم ابتدا واراد وجود
شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال منجدة من اصناف شيء في الماضي
لانهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فكل وجد فيكون
لما لانهاية له من امور متعاقبة كلية مختصرة في الوجود قالوا وذلك محال
وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانه في حكم ذلك وكيف يمكن

شاعرة بها ثم ان تلك * ٣١ * الصور اما ان يكون متحفظة في قوة اخرى وهي خزانة لا نفسنا وانه
محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة في انفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في انفسنا فيعود المحال
وان لم يكن موجودا في نفوسنا فهو موجود مبان عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث يفيض عنه هذه الصور

على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشيء يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعّال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير طالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فتقول انه لا حاجة في تقرير هذه الحجة الى * ٢٤٢ * شئ من المقدمات المذكورة

لان محل تلك العلوم سواء كان جسما او جسما نيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لا بد له من سبب فهذا ظاهر لا شك فيه انما الشأن في قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وبأي برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال في تقريره ان السبب المعطى لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لا بد لهما من البرهان فانه ليس كل من اثر في شئ وجب ان يكون ذلك الاثر حاصله فان العقل الفعّال عندهم هو الالة حدوث كل الحوادث في عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشئ مؤثرا في الشئ ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذا لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما لنا واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطى للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلنا ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهر عقليا ولم لا يجوز ان يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهر انفسانيا اعني ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا في الجسم

ان يكون حال من هذه الاحوال بوصف بانها لا يكون الا بعد ما لانهاية له فيكون موقوفة على ما لانهاية له فينقطع اليها ما لانهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لانهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصل وجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحدوث ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يستل عن لم فهو لا هولا (لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك اختلفوا فرقتين ذهبت احدهما الى ان ماعداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المذاهب والثانية الى ان بعض ماعداه غير مسبوق بالعدم لاسبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود ازل غير موجود شئ ثم ابتدأ او وجد العالم بارادة واجتبه وعلى ذلك بان الحاصل لو لم يكن كذلك للزم القول بحدوث الاول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذا كان يكون لما لانهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شئ يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك وهنا امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير المتناهية بمنع ان ينقضوا وأشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لانهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي بمنع ان يزداد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لانهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها بما لا يتناهي قبله وبعده اختلفوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قابل يثبت التخصيص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قابل ينفي التخصيص

الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لا شك انه قد يكون عاقلا فيجوز ان يكون سبب حدوث * و * هذه العلوم في النفس نفس العلم او نفس انسان آخر وشئ من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب ان يكون ههنا جوهر عقلي يحض مجرد من كل الوجوه ويكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان المقدمات

المذكورة في هذا الفصل غيرنا فقرة في المطلوب وان المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخر هو ان ما ذكره اوضح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فان المعاني التي تدركها الوهم اذا صارت مخزونة فاننا لانعني بذلك * ٢٤٣ *

وبالحقيقة لا فرق بيننا في التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرق المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بالتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قائلوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتعلا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يستل عما فعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجع احد مقدوريه على الاخر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في اثنتين متساويتين النسبة اليه من كل اوجوه فانه يختار احدهما بالامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحدو وحذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين وأشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهو هؤلاء قوله (وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولوية وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيهما به ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدأ باتهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولوية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولوية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا وبها يلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اوليا واهرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر

بعضها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم اذا طالها الوهم فاننا لانقول ان تلك الصور الحادثة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه يحدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لا يذهبها من شيء مبان يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المباني انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المباني واعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه لسبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباني تلك الصورة فيه فثبت انه لا فرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلا بد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتي ان الجسم والجسماني لا يمكن ان يكون موجودا واذا كان قد عا بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته واخبره بالطرق المذكورة في هذه المسئلة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا

واحد فلا بد من شيء آخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل * اشارة * (هذا الاتصال علة قوة بعيدة هي العقل الهولاني وقوة كاسية هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاء بملكة ممكنة وهي المسماة بالعقل بالغفل) * التفسير *

لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد ما لم يكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث ولا بد له من علة لاجرم تكلم ههنا في علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له * ٢٤٤ * علة قابلية وهي العقل

الهيولاني وعلة كاسبية وهي العقل بالملكة والمعنى يكونانها كاسبية ان حدوث ذلك الاستعداد في جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البدئية فيه واما كمال الاستعداد فانها يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شئت استحضرت تلك العلوم فانها تحضر وكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهي السمة بالعقل بالفعل * اشارة * (كثر تصريف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في الصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا لقبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لنسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هي التخصصات للاستعداد السام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي) * التفسير * لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبية لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبية وبيان ذلك ان النفس تصرفات في الصور المخزونة في الخيال وفي المعاني المخزونة في الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لها ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف تصرف فيها بل تصرفها في تلك الصور والمعاني انما يكون باستخدام

بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لاصدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله (ولا يجوز ان يسبح ارادة متجددة الاداع ولا ان يسبح جزاها وكذلك لا يجوز ان يسبح طبيعة او غير ذلك بلا تجديد حال وكيف يسبح ارادة الحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يعمده ان يتجدد فتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر وقت معين او غير ذلك مما عدا او كفتح كان يكون له او كان قد زال او عاقب او غير ذلك كان فزال) لكان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يخصص الطرف الذي يختاره فابتدوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال لارادة التجدد اولا بانها لا بد وان يتبع امر المتجدد يقتضي اشارة احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والالكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظه معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبداء شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة وطبيعة كالنفس او مزاج كجركات المرضى او عادة كاللعب باللعبة مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان اللعب يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به لا شعورية فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع الاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسبح طبيعة او غير ذلك بلا تجديد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجديد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجددته وكذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجديد امر آخر وتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا بل شيء

القوة الوهمية واسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف * وهو * النفس في الصور والمعاني الخزيتين على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك

الاستعداد المناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة اننا نجد هذه المناسبة من انفسنا فاننا نجد من انفسنا انما هي
تفكرنا حصل لنا عتیب التفكير العلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس في تلك الجزئيات استخدام المفكرة سبب
لان يحدث لها ذلك الاستعداد * ٢٤٥ * واعلم ان تخصيص قبول النفس بصورة عقلية بدون اخرى

تارة يكون لاجل ان التصرف في هذه
الجزئيات يفيد ذلك التخصيص
وتارة يكون لاجل ان التصرف
في المعاني العقلية يفيد ذلك التخصيص
واقائل ان يقول ان الذي ذكرتموه
من حصول صورة مجردة في الذهن
فقد سبق الكلام عليه والذي
ذكرتموه من ان تلك الصورة تفيض
من جوهر مفارق فقد سبق الكلام
عليه ايضا ولكن ههنا بحث ثالث
وهو فيما ذكرتموه من ان تصرف
النفس في الصور والمعاني الجزئيتين
يكون سببا لان تستعد النفس
لقبول صورة عقلية فان لقائل
ان يقول النفس ان كانت مدركة
لتلك الصور الجزئية والمعاني الجزئية
فيطل المقول بالقوى فبطل المقول
بالاستخدام الذي ذكرتموه وان لم
يكن مدركة لها استحال تصرفها
فيها لان من لا يعلم الشيء استحال
ان يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم
علما كليا ان لها بدنا وان في ذلك
البدن قوة مدركة للصور الجزئية
وقوى اخرى مدركة للمعاني الجزئية
ثم ان النفس تريد ان تصرف في القوة
المفكرة التي لا يعلمها الا على وجه
كلى في تلك الصور والمعاني التي
لا يعلمها الا على وجه كلى فيلزم من
تلك الارادة الكلية تصرف جزئي
للقوة المفكرة في تلك الصور الجزئية

وهو القول بحدوث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة
وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله وان لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد
شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى اما لا صدور
الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا
مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلا للصدور اما بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء
وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى هذين القولين ايضا قول بتجدد
فقال وسواء جعلت التجدد لا مريئيس كحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعنى
القول بصالح بعض الاوقات او معين يعنى صيرورة الفعل متأثرا بعد كونه
ممتعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لا مريئيس
زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند وقت
الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما
وقد اطلناه قوله (قالو فان كان السداعى الى تعطيل واجب الوجود
عن افاضة الخير والجلود هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة فهذا
الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصاف ضعفه على انه قائم
في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول
ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دأما
الوجود بغيره كما نبهت عليه) ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب
الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف
جميع القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل الى ما يتعلق بالفعل فالتعلق
بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بعدم
وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا
فذكر ان السداعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتتلا على التزام
امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجلود
ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك
فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث اوفى وقت
آخر حدث قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره
وان كان الداعى لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون

والمعاني الجزئية لاننا نقول لما علمت ان في البدن الذي لها قوة مدركة للجزئيات فلما ان العلم ماهية كل واحدة
من تلك الجزئيات التي ادركتها تلك القوة او لا يعلم فان علمت تلك الماهيات فالنفس عالمة قبل استخدام الوهم
بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس في تلك الماهيات الكلية يكفيها في اكتساب العلم النظري وان لم يكن

عالمه بما هيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض
وبالجملة فالنفس اما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة لافي التصرف المطلق لانه اذا كان
في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلولا عين النفس ﴿ ٢٤٦ ﴾ بعض تلك الاشياء لم يجب

ان يكون تصرف المفكرة مطابقة الغرض
النفس ومطلوبها واذا عينت النفس
بعضها فهي لا محالة عالمه بما هيات
تلك الاشياء التي امرت الفكر بان
يتصرف فيها واذا كانت عالمه بما هيات
تلك الاشياء وعلمها بها يكفيها
في اكتساب المطالب فعلى هذا
التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة
المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات
انما زمت لان الشيخ فرق الافعال
على القوى مع انه لا بد من حاكم واحد
في كل هذه الافعال وان الحاكم على
الامور يجب ان يكون عالما بها فاما
من جعل كل هذه الادراكات
للنفس فقد تخلص عن هذه الكلمات
المسئلة السابعة ﴿ في ان النفس
الناطقه ليست بجسم ولا بجسماني
ثلاث فصول * اشارة * (ان انتهيت
الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول
لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع
فاسمع انك تعلم ان الشيء غير المنقسم
قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها
ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا
لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع
كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم
الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه
شيء غير منقسم وفي العقولات معان
غير منقسمة لا محالة والالكانات المعقولات
انما تلثم من مباد لها غير متناهية
ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية

غير حادث فقد نهيت في صدر الخط على فساد وتبين لك ان العلول يمكن
ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم
على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها
قوله (واما كون غير المتناهي كلاما موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا
فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل
والالكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود
لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحصل الامكان على الكل كما يحل
على كل واحد) اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول
بصفة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد
ينقض القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول
كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون
مقدورات الله تعالى لا يتناهي ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود
بحيث لا يبقى له مقدور يخرجها الى الوجود وقوله (قاوا ولم يزل غير
المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء * وغير
المتناهي المعدوم قد يكون فيها اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير
متناهية في العدم) اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي
اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلية
التي ينقض كل يوم ومعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته
تعالى مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث اني كلامنا فيه
لبست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذا ازدادها لا يكون قادرا
في كونها غير متناهية وقوله (واما توقف الواحد منها على ان يوجد
فله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له
فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشئين وصفهما
بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابد وجود المعدوم الاول وكذلك
الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الآخر
كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا
نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاحبار اشياء متناهية
ففي جميع الاوقات هذه صفة لاسمها والجميع عندكم وكل واحد واحد
فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الابد وجود اشياء كل واحد

او غير متناهية عن واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد * منها *
فانما يعقل من حيث ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم * التفسير * انه لما بين
اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى اثباته بالبرهان

فذكرها هنا برهاناً واحداً يصح منه ما بناء عليه ثم ذكر سائر البراهين على ذلك في مسألة النفس لأن إيراد
مسألة النفس في النمط المترجم بالتجريد أولى من إيرادها في هذا النمط وإذا عرفت ذلك فنقول الشيء السدى
لا يكون منقسماً بقدر يقارنه أمور * ٢٤٧ * كثيرة ولا يلزم من مقارنته له صيرورتها منقسماً ولكن بشرط أن لا يكون

منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا هو النفس
المشاع فيه أنه ممكن أو غير ممكن فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه
بأن تغير لفظها تغير لا يتغير به المعنى إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية وهو أن
معنى توقف الحادث اليوم على انقضاء ما لانهاية له أو احتياجه إلى ذلك أن كان هو
أنه قد كان في الماضي وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث
وكان وجود الحادث اليوم في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لانهاية له
من الحوادث أو كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده إلى انقضاء ما لانهاية له بعد
ذلك الوقت إلى أن ينزهي التوبة إليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على
المطابو لأن وجوده مثل هذا الوقت هو مطاوبهم والحق أن كل وقت يفرض
فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومى من الحوادث إلا عدد متناه
وإذا كان كل وقت وجميع الأوقات عندهم واحد ففي جميع هذه الأوقات
هذا الحكم يكون حقاً وإن كان معناه أن الحادث اليومى لا يوجد إلا بعد
انقضاء ما لانهاية له فهذا هو المتنازع قوله (قالوا فيجب من اعتبار

مآلها عاين أن يكون الصانع الواجب غير مختلف النسب إلى الأوقات
والأشياء الكائنة عنه كوناً أولياً وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً إلا ما يلزم
من اختلافات يلزم منها في تبعها) التغير لما فرغ من الاجتهادات والجوابات
ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو أن واجب الوجود
لا يختلف نسبة إلى الأوقات وإلى معلولاته الأولية بمعنى العقول التي
لا واسطة بينها وبين المبدء الأول إلا واسطة غريبة بينها وما يلزم
لزوماً ذاتياً يعني النفوس الفلكية والأجرام الكلية فانها تصدر عن العقول
بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر إلا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
بمعنى الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام في تبعه
لغير معنى الحوادث اليومية قوله (فهذه من المذاهب واليك الاختيار

ببطلان دون هوائك بعد أن يجعل واجب الوجود واحداً) مراده أن
التنازع في القدم والحديث سهل بالقياس إلى التنازع في وحدة واجب
الوجود وكثرته فإن ذلك مما لا يرخص التسناهل فيه وليس مراد فان
مسألة الحدوث والقدم تعلقاً بمسألة التوحيد * النمط السادس *
(* في الغايات ومبادئها وفي الترتيب *) قال الفاضل الشارح غاية الشيء
ما إليه يتحرك ومتى وصل إليها وقف والصواب أن ذلك هو غاية
الحركة فقط أما الغاية المطلقة فهي أعز من ذلك وهي ما لا خله يصدر

تلك الأمور الكثيرة متميزة في الوضع أما
إذا كانت تلك الأمور متميزة في الوضع مثل
أجزاء البلقة فإن السواد متميز في الوضع
والإشارة من البياض فكل هذه الكثرة
يستحيل أن يكون مقارنته شيء لا يقبل
الانقسام أو يقارنها شيء لا يقبل
الانقسام وأعلم أن الشيخ لم يصحح هذه
الدعوى بالحجة ولا بد منها فنقول
الشيء المنقسم في الوضع لو كان به شيء
غير منقسم لا يخلو وأما أن يوجد في أجزاء
ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم
أولاً يوجد وإن لم يوجد كان جميع
أجزائه خالية عن ذلك المقارن
فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف
وإن وجد في تلك الأجزاء شيء من ذلك
المقارن فلا يخلو وأما أن يوجد المقارن
بتمامه في كل واحد واحد من تلك
الأجزاء أو يكون الموجود منه في كل
جزء غير ما وجد في الجزء الآخر
والأول باطل أما الأول فلأنه يلزم أن يكون
ذلك الشيء حاصلاً في ذلك المنقسم
لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية
لأن ذلك المنقسم قابل للانقسام إلى
أجزاء غير متناهية وأما الثاني فلأن ذلك
المقارن لما استحال كونه مقارناً لكل
ذلك المنقسم بل لا يمكن إلا أن يكون
مقارناً لكل واحد من أجزاء ذلك
المنقسم ثم إن كل واحد من أجزاء ذلك
المنقسم أيضاً منقسم فهو إذا غير
موجود في شيء من أجزاء

المنقسم والثاني أيضاً باطل لأنه إذا كان الموجود من كل واحد من الأجزاء غير ما وجد في الآخر لم يكن
الشيء الواحد حاصلاً في المنقسم بل أما الأشياء كثيرة أو أجزاء شيء واحد وعلى التقديرين يخرج منه أن الشيء الواحد
لا يقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها متقوضية بالنقطة فانها غير منقسمة فهي أن كانت

متجزة فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو يبطل اصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متخير منقسم فاذا محل العلوم شيء ليس بمتخير ولا قائم بالمتخير فاذا ثبتنا متخير غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متخير كان عرضا ﴿ ٢٤٨ ﴾ فله محل ومحل ان لم يكن منقسما

فاد الانتها الى الجز الذي لا يتجزى اوقيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلا بد من محل غنى عن محل آخر والالكانت الاعراض المتناهية او غير المتناهية موجودة لا في محل فيثبت لا يكون نهاية الخط موجودة فيه فلا يكون الخط المتناهي نهاية وهذا خلف واما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشيء في النقسم كونه منقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال من ان النقطة وان كان حلوها في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحول حلول مخصوص لا يقتضي الانقسام ولم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل في الجسم لا ينقسم بانقسامه لاحتمال ان يكون حلوها فيه لأعلى وجه الزمان وبالجملة لا يكون حالا فيه حولا لا يقتضي الانقسام وحيث يبطل الجملة ولجيب ان يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهي امر عديم فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي او عديمي طوبى وان كان الاظهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انها حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لا تعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قائم بنصف بدن

المطلوب من صلاته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسألة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحيث كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائمين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبإبطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوفية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوتها ان حركاتها ليست للغاية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل اسافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالاسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدء اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدء بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اى الفا عين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هى مبادئ لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدء الاول الى المرتبة الاخيرة وان ذلك وسم النمط بانغايات ومبادئها وفي الترتيب * تنبيه * (اتعرف ما الغنى الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كائمية اضافية لذاته فن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالية او قدرة او قادية فهو فقير محتاج الى كسب) هذا تعريف لمعنى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدء الاول يقتضى ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه ان يعرض له نسبة الى غير والى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة اصناف الاول

الاب وثلاثها قائم بثلاثة وكذلك الوجود وصفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربيع وكذلك هو * الترتيب والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربيع بل يعقل للربيع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للترتيب والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما الوجود الجسماني نسبة فانها قابلة للقسمة

الفرضية وسببين ان الصورة العقلية لا يقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة او الترييع فاما ان يلزم كونها متجزية او يمتنع كونها امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة لا يمكن الا بها فقد تكلمنا * ٢٤٩ * في بيان ان ما لا ينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع

فنقول اما ان كل متجز فمقسم فهو منقسم فقد ثبت بالدالة الدالة على نفى الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقائق او متساوية الحقائق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متماثا لغيره من اجزاء مختلفة الحقائق والالزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متماثلة وذلك محال بتقدير ان يكون محالا فانه لا بد وان يكون فيها ما لا يكون متماثا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متماثلة او غير متماثلة فان الواحد لا بد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دائما الى اقسام مختلفة الطبايع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سياتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لا يقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب * وهم ونبيه * (اولئك تقول قد يجوز ان تقع للصور العقلية الوحدة نسبة قسمة وهيئة الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين

هو الهيئات المتكئة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كحالات للشيء في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذاته والهيئات المتكئة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كمكس نقيض الاول او كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقير الافتقاره في احده هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلاثة الى الغير لا افتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيئا واحدا فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويحمل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو افعير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لاني ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شيئا بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيئا واحدا واذ كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازا ائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جارا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بالانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قول مستكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغنى هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فن احتياج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان

شرطا مع الآخر في استتمام * ٣٢ * التصور العقلي فهما مبنيان له مبانة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل لشرطين هما جزأه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة فصارت معقولة مع ما ليس بمداخل في تميم

معتولينه الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملابسة لعددها وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لتسوع الصورة ان كان متشابهها فالصورة التي حررتها من مشاة بعد بهيئة غريبة من جمع * ٢٥٠ * او تفريق وزيادة ونقصان

واختصاص بوضع ولبس هي الصورة المقروضة واما الصور الحسية والخيالية فتتفرق ملا حظرة النفس احوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورثيها في ذي وضع وقول وانقسام) * التفسير * هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الا الى اجزاء متشابهة الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررتها من القول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزء من متشابهتين فلا يخلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزئي الصورة شرطاً في كونها صورة عقلية واما ان لا يكون والاول باطل اما اولاً فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره وجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والالم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينك الجزئين وجب ان يكون ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى جزئين متخالفين في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي ابطالناه واما ثانياً فلان المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب ان يكون

في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بعينين متغايرتين * تنبيه * اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى والبق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقاً وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافاً فهو مسلوب كمال ما يقتضيه الى كسب) ان قوماً من المتكلمين يعلاون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان اتصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان يبين على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاستناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلاً ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو احسن به في نفسه حاصلاً وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضاً حاصلاً وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كالية اضافية الى شيء اخر وان لم يعقل لم يكن ما هو احسن به ما لا هو احسن من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مقتضى الى غيره في كسب الكمال * تنبيه * (فاضح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئاً لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للحصول فان ذلك من المحاسن والامور الاليفة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئاً لاجل شيء وان لفعله لميته) هذا تصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كتيبة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاماً متناولاً لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها بعلاها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقاً لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام اوجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته والحق الاول لما كان تاماً بذاته واحداً لاكثره فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله * تنبيه * (اتعرف ما للملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقاً ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء

منقسم الى كل واحد من جزئي هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزء مساوياً لكل وانه * لان * محال وان لم يكن مطابقاً لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علماً ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزاء اجزاء للعلم فاعلة او قابلة وكلاهما في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن

كل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك المعلوم علم بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسمًا لكن ليس كل معلوم كذلك واما ثانياً فلا نه اذا كان كل واحد من جزئي تلك الصورة * ٢٥١ * شرطاً لكل تلك الصورة والجزء انهما يكونان جزئين

بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزئين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلاً فوجب ان لا يكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك الصورة شرطاً لكونها عقلية فينشأ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولاً فالانقسام واما ثانياً فلا ان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من جزئها مساوياً لهما في الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافياً في قبول تلك الماهية فيكون في جزء محل تلك الصورة كفاية و بلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضاً غريباً عنها فثبت بهذا الوجهين انه يلزم ان يكون الصورة العقلية مغطاة لعوارض غريبة عنها الجمع والتفريق على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه لما امكن حملها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه

لان كل شيء منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر) ساقية الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والسدى قبله بالتنبيه ولا شك في ان التقديم والتأخير سهو ووقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدهما كونه غنياً مطلقاً وهو سلسبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كل كون شيء له وهو ايضا اضافي علل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غايباً للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صحيح تعليل كون الاشياء بكون الاشياء منه * تنبيه * (اعراف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا عوض فعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد فعل من يهب ليستفيض معامل فليس بجواد وليس العوض كاه عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتمناص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستفيض غير جواد فالجواد اخى هو الذي يفيض منه القوائد لاشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبحه ولم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله متخلص) يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلاثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفعله المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه والثالث ان لا يكون عوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظه ينبغي بجملة يراد بها مادة الحسن بعقل كايقال العلم بما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كايقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما الفقهاء فيقولون بالاذن الشرعي على ان الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ فابقوا في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعاً ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيره اي طلبته فانبغي كايقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت

لما كان الجزء مساوياً للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول في محل كلها فعدم حصولها في محل الكل لكان نقصان لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهراً فثبت ان الصورة الحاصلة في الجسم يكون موصوفة بهذه العوارض

الغريبة والصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن اللواحق الغريبة فبطل هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل ان يكون جسمانية ولقائل ان يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة حادثة في محل معين فتشخصها وحلولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها * ٢٥٢ * اسائر الاعراض الحالة

معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض واحوال غريبة ماهيتها فلتن استحال حلول تلك الصور في الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة وبالجملة فهذه الدلالة انما يتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحقة باللواحق الغريبة في هذه الحالة ايضا سقطت هذه الدلالة فالتن قالوا المعنى تكون الصورة الحالية في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي هي امر امتازا عن سائر الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجريد حاصل عندما تكون الصورة حالة في الجسم فان الصورة الحالية في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة فعلمنا انه لا يفترق الحال بين كون الصورة جسمانية او نفسانية في كونها مجردة او غير مجردة واعلم اننا فيما مضى انه لا يجوز ان يكون في العقل صورة مجردة كلية وبيننا ان الكلي مجرد ليس الا بجزء المشترك بين الاشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظة الكلية والتجرد على

بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن غرضيته او حسد او قلة انصاف حاشاء عن ذلك ثم انه قال القصد الى اتصال الفائدة الى الغير ولم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للبحر الذي سقط من سقف و وقع على رأس عدو انسان ما فات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا عوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من البحر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حر كنهه الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا اتصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان مقتضى موت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان مقتضى موت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته وكذلك القول في الدواء الصحيح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كقيته مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتاج اليه كما انه من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتاج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لولم يفعله فحجه الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط اقول قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لولم يفعل شيئا لفعج ذلك به وتباينت في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه مختلص اي مستفيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل * اشارة * (والعالي لا يكون طالبا امر الاجل السافل حتى يكون ذلك حاربا منه

العقل شيء مجازي ومن الشكوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا * مجرى * القدر لو صح كان كافيا في افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حل في التحيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ماله وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب ان يكون حالة

في الجسم فهذا القدر لو صح لكفى في بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل ينقسم بانقسام محلها ام لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام في تنعيم هذه الحجة والاولى عندي في تقريرها ان يقال ان كل ما يحل * ٢٥٣ *

ان ينقسم والا لكان جزءه اما ان يكون عالميا بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن عالميا بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا هذا خلف وان حدث لم يكن تلك الاجزاء اجزاء للعلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما القابلة او لفاعله وكلامنا في جزء العلم واما ان كان جزء العلم علميا بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزءا لشيء مثلا لكلمة من كل الوجوه هذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني محله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب ان يجرد البرهان عليه وقد اشار الشيخ اليه في الشفا وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الآخر في استتمام الصور العقلية فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم اننا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لتحقيق تلك

مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من تقيضه ويكون عند الاختيار انه اولى وواجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم تكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضنا فاذن الجواد والمالك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا يتنافى كونه غنيا وجوادا فافشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضه ثم انتج من ذلك ان المالك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالفوس الفلكية التي لم يبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها * تنبيه * (وفي نسخة تنعيم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احدا لاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة) معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس التقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس يتمحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وار الفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها * وهم وتنبيه * (اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغنى الا ان يكون الايتان بذلك الحسن يترهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى) لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغنى بل مقتضى للاختيار وهو كونه مما يترهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقا ق مدح او لاستحقاق ذم فان اقتضى

الصورة او لا يكون وابطلنا كونه شرطا لوجوه ثلاثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الالوجه الثلاثة واما قوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزأه منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه

ماقررناه في الوجه الثالث واما قوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة ضارت معقولة مع
 ما ليس مدخله في تنعيم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن
 هي بعد ملا بسمة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام * ٢٥٤ * ان لم يكن شرطا في كون تلك

الصورة معقولة كان ذلك لاحقا
 غريبا فتكون الصورة العقلية
 موصوفة بلواحق غريبة وذلك
 باطل واما قوله وكيف لا وهي ماضية
 لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه
 بلاغ فان احد القسمين هو حافظ
 انواع الصورة ان كان مشاهدا فاعلم
 ان المراد منه ما ذكرناه في الوجه
 الثاني في بيان ان الصورة العقلية
 موصوفة بالعوارض الغريبة فان
 محلها اذا كان داما قد اوجب انقسامها
 بسبب انقسام محلها فيكون
 ذلك الانقسام ماضيا غريبا وقوله
 في اقل منه بلاغ يعني ان تلك الصورة
 العقلية بلاغا وكفاية في جزء محلها
 لان جزء تلك الصورة يكون حالا
 جزء محلها واقيا بحفظ جزء الصورة
 كان جزء محلها واقيا ايضا بحفظ
 الصورة لان الصورة اذا كانت
 متقسمة الى اجزاء متساوية الطبائع
 كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء
 والشئ اذا كان واقيا بحفظ شئ
 يحفظ مثله واما قوله فالصورة التي
 جردناها مغشاة بعد تنعيم غريبة
 من جمع او تفريق او زيادة او نقصان
 او اختصاص بوضع فليس هي
 الصورة المفروضة فالمراد منه
 ان الصورة الكلية العقلية لو كانت
 جسمانية لكانت موصوفة بهذه
 العوارض على ما بيناه لكن الصورة

الاخلال به مع ذلك استحقاق ثم فهو واجب والافلا والقيح بانه كل فعل
 يقتضي استحقاق الذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن
 والواجب من التزويد والتعجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والخص
 من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول * اشارة * (لا تجد ان
 طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته
 الواجب الايق يقض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا
 فيضائه وهذا هو العناية وهذه جملة ستهدي سبيل تفاصيلها) لما بين
 ان العمل العالي لا يفعل لغرض في الامور الساقلة وجب عليه ان يبين
 ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها
 اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على
 سبيل الاتفاق او الجراف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي
 تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق
 على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب وبليق
 ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك
 النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المتعصية في جميع الاحوال
 يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخاوضاته
 وهذه جملة وعد بيان تفاصيلها في بعد قال الفاضل الشارح المقصود
 من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
 بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة
 لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطله فالمقدم باطل بيان
 اشراطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله
 وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لا اعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد
 الذي لا يفعل لغرض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن
 او لا يصل النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان
 يوقعه في استحقاق الذم وحيث يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
 بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله
 تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يطل
 ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة
 مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود نفى الغرض عن افعال

العقلية يجب ان يكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما الصورة الحسية والخيالية * المبادئ *
 ففتقر ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة الى ان يكون رسمها ورسومها
 في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية

وذلك ان النفس تنفرد في ملا حظتها لتلك الصور لاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لهيات غريبة الى ان يكون نفسها وهو المراد من الرسم والرثيم منطباعا في ذى وضع وقبول انقسام فان الشيء المجرد لا ينطبع فيه الاشياء المتباينة في الوضع وايقابل * ٢٥٥ * ان يقول ليس ان الهوى الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامداد

في الجهات ثم انكم حكمتهم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جاوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الاخرين وايضا فهب ان ما ذكرتموه يقتضى كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لا يلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للصدقة المخصوصة لا يتوقف على ملاحظتها لاجزاء تلك الصدقة متباينة في الوضع * وهم وتنبية * (اولئك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسى الواحد الى بالفصول المتنوعة والمعنى التوعى الواحد الى بالفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الخاق كلى بكلى بجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسى والتوعى لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفيه يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى او التوعى ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى تشكك

المبادئ العالية لان الخط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادئ الاولى وغايات افعالها ووجه التلقيق بين الفصول ان الشيخ اخار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلاثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها الدالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن من ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متاولا لغير المبدء الاول من المبادئ العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوب اليها مع انه تابع للارادة بين المبادئ التى كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذى يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تعذيبها خطافية لانه يقال ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالى عين المقدم فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطافية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطافية وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطافية والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية اودفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا البيان اقناعى من باب الطامات اوليس مقوض الى من نظر في الكلامين وانصف * تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصح بها فقر فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتحدد ويثصر على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون

به اولامن قبول القسمة الى التشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذى فيه الكلام) * التفسير * لما اقام الدلالة على ان الصورة العقلية لا يمكن ان تنقسم الى اقسام متشابهة الطبايع اورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المتنوعة فان الحيوان الذى هو حصة الانسان غير الحيوان الذى

هو حصة الفرس واحدهما مثل الثاني فان الطبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين * ٢٥٦ * مسا والكل في تمام الماهية

فقد ثبت ان الماهية المجردة لا يمكن ان تكون منقسمة الى اجزاء متساوية الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول النوعية فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية المصنفة لا تنقسم الانسان بكونه تركيا او هنديا وغير ذلك والجواب عنه ان يقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو ان ينقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو ان تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما لكل واحد من تلك الجزئيات ويكون جزءا من ذات كل واحد منهما واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون مقوما بهما وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات ولتزوج الى شرح المتن اما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الخاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقولاته الى معقولات

محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلًا وهو مطلوب بل كل كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منها هي تبطة ببدنه من حيث تقيمه لتطلب مبادئ الكمال منه ولو لا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربعة طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادئ العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدء فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لاتعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكميات فتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان محرك السماء يطلب ارادته هو ما احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتحدد ويتصرم على انقطاع الكميات المفصلة او على اتصال الكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا لطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيالم يزل لها شئ مفقودا ثم حصل او يقال كان حاصلًا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون

نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي فاعلم ان المراد منه * والتخييلات * ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يفتن كلي بكلي اي يفتن الفصل بالجنس فتحصل عند ذلك صورة اخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزءا من الصورة الاولى اي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته

الى معشولات نوعية يكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لابد وان يكون النوع مخالفا
في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذي منعنا منه فهو ان تنقسم الصورة
العقلية الى اجزاء ليكون ماهية * ٢٥٧ * كل واحد منها مساوية لماهية الكل واما قوله ولا يكون

نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات
فالمراد منه ان انقسام الجنس الى
الانواع انقسام الكلي الى الجزئيات
والذي منعنا منه هو انقسام الكلي
الى الاجزاء واما قوله ولو كان المعنى
الواحد العقلي البسيط الذي سبق
تعرضنا له ينقسم بمخالفات بوجهه
لكن كان غير الوجه الذي يشكل
به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات
وكان كل واحد من جزئه هو اولى
بان يكون البسيط الذي كلا منا
فيه فالمراد منه ان هذا التشكك
لو قال لم لا يجوز ان تنقسم الصورة
العقلية انقسام الكلي الى جزئياته
لكن غير الشك الذي ذكره اولا
حيث قال لم لا يجوز ان تنقسم الصورة
العقلية الى اجزاء متساوية بهذه الهم
الا ان نترك الشك الاول ونقول
لم لا يجوز ان تنقسم الصورة
العقلية انقسام الكلي الى الجزئيات
لكننا نقول له حينئذ اننا لا نرى ان الجزئيات
التي تنقسم اليها الكلي انما يحصل
عند اقتران كلي بكلي مثل هذا
النوع فانه انما يحصل من اقتران
الفصل بالجنس واذا كان كذلك
كان واحد من ذينك الجزئين هو
البسيط الذي كلاتافيه * المسئلة
الثامنة * في ان كل مجرد فهو
عقل وعاقل ومقول اربعة فصول
* اشارة * (انك تعلم ان كل شيء
يعقب شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه

والتخللات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك
السموي بخلاف ذلك فانه يريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال
وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفترقه اذا هرب منه والثبات
ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا هي تبطة باجسامنا
من حيث هي ناقصة يطلب مبادي الكمال منها وقد صارت تتحددة
بذلك بهما انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين
فاذن مبدء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء
فهى اما صاحب ارادة جزئية متبطلع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون
او صاحب ارادة كلية مفارقة وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه صورة
منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر
العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان
اى ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه
اللفظة لانهم يردون ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر
هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية
والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا يتحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة
* اشارة وتنبية * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهوانى

او غصبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا الفعلى) يريد ان يشير
الى غاية الحركة السماوية وهي التشبيه بالمبادي العالية اى هي العقول
المجردة وان يقبض على وجود تلك لمبادي فنقول قد تبين في امر ان التحريك
الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر
عن التصور الحسي يكون الداعى اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا
التحريك يكون لداع اما شهوانى او غصبي كما في انواع الحيوانات
واما الصادر عن التصور العقلى فهو كما يصدر عن نفس الانسان
بحسب عقله العملى وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهوانى وغصبي
لانهم يختصان بالجسم الذى يفعل وتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة
ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتنقم من مخيل له فيغضب وايضا لان
كل حركة الى اذنه او غيبة على الحيوان الموجود في الحيوانات متاعية فاذن
هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى قوله ولا بد ان يكون لمعشوق
مختار اما لينال ذاته او حاله او لينال ما يشبهه محسا كل تحريك ارادى

لذاته وكل ما يعقل شيئا فله * ٣٣ * ان يعقل ذاته وكل ما يعقل فن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر
ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من
حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اللهم الا ان يكون ذاته بمنزلة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة

او شيء آخر ان كان فان كانت حقيقة مسلمة لم يمتنع عليها مقارنته بالصورة العقلية لها ما كان ذلك لها بالامكان
وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون
حافلا وبرهانه ان يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه * ٢٥٨ * ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع

عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع
تساويه ان يعقل ذاته بيان الشرطية
ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه
ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك
اشيئ وكل من يمكنه ذلك يمكنه
ان يعقل ذاته ينتج فكل من عقل
شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما
الصغرى فبداهة واما الكبرى فلان
علم الشيء بكونه عالما بشيئ اذا لم
يكن ممتعا لم يلزم من فرض وجوده
محال فلتفرض حاصلا والمعنى
بقوانا انه علم بكونه عالما بشيئ انه
علم ان ذاته موصوفة بانها عالمة
بشيئ وكل من علم اتصاف شيئ بشيئ
فلا بد وان يكون عالما بالموصوف
والصفة معا لان التصديق مسبوق
بالصور فاذن كل من علم كونه
عالما بشيئ يجب ان يكون عالما بذاته
فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما
بشيئ وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته
فقد ظهر صدق الشرطية واما
بيان صدق المقدم هو ان كل مجرد
فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان
كل ماهية مجردة يصح ان يكون
مقولة وكل ما صح ان يكون مقولة
وحده صح ان يكون مقولا مع غيره
وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن
ماهية ماهية غيره بناء على ان تعقل
الاشياء يستدعي حصول ماهياتها
في العاقل فاذا وكل ماهية

فهو اشئ يطلبه المرید ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار
محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يفتضيه فرط المحبة
الثانية والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق
ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل
الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة كذا ولا كان الطلب طاب
الاشيئ وهو محال والاشيئ لمحصل بالحركة يكون اينما او وضعها او كيفا او كما
او ما يتبعها من كالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة اينما ذات المعشوق
وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول
حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كماله او محاذاة
او موازاة او ملاقات لم يكن حاصلة فمحصل بالحركة وحينئذ يكون الحركة
اينما حالا ما من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ
ان يكون مما يتناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل
للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله
هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق
او حاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان المعشوق ولا يتخلو
من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لنيل ما يشبهها قوله (ولو كان
والاول اوقف ذاننا او طلب المحال وكذلك او كان اطلب نيل الشبه من حيث
يستقر فهو لنيل شبيه لا يستقر) اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك
ذاته او حاله وبالجمله يكون من كالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه
اسكان لا يتخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما
وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك
يطلبه ابدا فهو طاب للمحال والارادة المنبثثة عن ارادة كلية يتصور بها
جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيئ محال
فان المعشوق ليس من كالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته او حاله
بل هو شيئ متحصل الذات خارجا عنه ليس من شئ انه ان ينال فظهر
ان المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يتخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبيه
مشبه يستقر كمال ما قارب وجد فيه شيئا بكمال المعشوق او يكون لنيل شبيه
لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف
عند النيل او طلب المحال فقي ان يكون الحركة لنيل شبيه لا يستقر

بجدة فانه لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح * قوله *
ان يقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل او لا يتوقف والاول محال لان حصولها
في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها فلو توقفت مقارنتها لغيرها على حصولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك

الحلول هو نفس المقارنة لكائنات صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجود الشيء متأخر عن صحة وجوده لان صحة وجوده متأخر عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة تلك الماهية المجردة لا يتوقف * ٢٥٩ * على انطباع تلك الماهية المجردة في ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك

الماهية المجردة سواء وجدت في العقل او في الخارج فانه يصح ان يقارنها غيرها ولا معنى للعقل الامتقارنة ماهية مجردة ماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة في الخارج فانه يمكن ان يقارنها ساير الماهيات المجردة ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره هذاتنا هذه الحجة واقابل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مطوعا به لكنه لا يستر اصولكم لانا نحمل الانسان الكلي على زيد وعمر وفانه يمكن ان نحكم بان زيدا انسان وليس بفرس مع انه ليس ههنا شيء واحد يكون مدركا للانسان الكلي والانسان الجزئي الشخصي لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القوى الجسمانية فههنا لم يكن الحاكم على الشئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قاتم ان كل مجرد يمكنه ان يعقل غيره اما قوله ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فتقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الأولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك حقيقة الباري تعالى غير معقولة

قوله (فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بانتهاء ذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل حدث يفرض له قوة بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ونوعه اوصافه حفظا بالتعاقب) اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الاعلى تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد تمرض بمسا هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ونوعه اوصافه حفظا بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصمم قوله (فيكون المنشوق متشبهها ما بالامور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الغايض من حيث هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضته على السافل) اقول فيكون المنشوق يعني محرك السماء متشبهها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المنشوق بفتح الواو تشبهها ما يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبهها ما بالامور التي بالفعل يعني المنشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الغايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البرائة عن القوة واما بالقصد الثانى فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله (ومبدء ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) يعني ومبدء ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلاثة منها السى هي الكم والكيف والابن فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات الافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب وذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله

للشئ وكذلك حقائق المفارقات وحقائق القوى البسيطة الفعالة والمنفصلة غير معقولة لتسا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا كان اعتمادنا في صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على اتانها مع ماهية اخرى فثبت اننا لم نعقل حقائق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان يقارنها غيرها

فان قيل انه يمكن ان نقيم الدلالة على اتان عقل حقيقة الاله تعالى وحيثه يستمر هذا البرهان فيه بيانه ان نقول ان قول
الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي على معنى ان حقيقة الوجود
حقيقة واحدة في الموضعين ولا شك ان حقيقة الوجود متصورة * ٢٦٠ * تصورا اوليا فان كل احد

يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود
جزء من وجوده فالوجود الذي هو
جزء من الامر المعلوم بالضرورة
يجب ان يكون معلوما بالضرورة
واذا كان وجود الباري تعالى
مساويا لوجود الممكنات معلوما
وما هيبة وجود الممكنات معلومة
بالضرورة كانت حقيقة وجود الباري
تعالى معلومة بالضرورة ثم التادل على انه
يستحيل ان يكون وجوده مقارنا لما هيبة
بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن
يلزم ان يكون حقيقة الباري
تعالى معلومة لنا فتقول لا شك ان
من جعل مفهوم الوجود في الواجب
والممكن امر واحد فزعم ان ذلك
المفهوم غير مفارق في حق الباري
تعالى لما هيبة اخرى بعد ان زعم
ان الوجود اولي التصور لزم القطع
بان حقيقة الباري تعالى اولية
التصور ولكن الشأن في صحة هذه
المقدمات فاناسيين ان شا الله تعالى
ان الذي يعتقد من ان وجود الله
تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا
للماهية اعتقاد باطل خطأ ونقرر
وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة
والعجب ان الشيخ مع اصراره على
هذه المقدمات الثلاثة يعترف بان
حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر
والبراهين القاطعة ناطقة بذلك
ايضا فاي شيء يفهم ههنا ليست

على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبه على وجود
الجوهر المتشبه به اعني العقل * تشبهه * (لو كان المتشبه به واحدا لكان
التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر
مشابهة لشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل) يريد التنبه على كثرة
العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله
الى ان التشبه به في الجمع شيء واحد وهو العلة الاولى وأشار في مواضع
آخر ان كل ذلك فقد ينحصر معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ
في هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل
الذي يتلوه وتقرير الكلام ان التشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي
حركة الى جهة معينة ولا وضعه معين والكان النقل عنه بالقسر ولا جهة
معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة
الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون
طبيعيها ان تريد تلك الجهة والوضع الا ان يكون الغرض من الحركة
مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب
اختلاف الأغراض ويلزم من ذلك اختلاف مبادئ التشبه بها (واعلم ان
بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان التشبه به هو الجسم
فكل فلك ساقل يتشبه بما يحيط على ماسياتي بيانه والشيخ ابطال ذلك
بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما
يوجب ضعف التشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا في قليل
يعني في المثلثات بفلك البروج غير المثل بفلك القمر فانها تشبه فلك لروج
في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل
هو ان يستخرج كالاته الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول
وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر من دخل في ذلك فاذن التشبه به
شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير
غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية
يلزمها هذا معنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا
على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجي بيانه
قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هولاتها بالماهية

بتلك المقدمات في انتاج شيء هم يعترفون بفساده ثم نشن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها * كما *
يصح ان يكون معلومة فلم قائم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وجسده صح ان يكون معقولا مع غيره فاعلم
من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه

ان العلم بالشئ والعلم بغيره لا يجتمعان و يتعذر ان يساعد على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لا بد
من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يمكننا ان نفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح
ان يعقل كل الاشياء لكن هذا * ٢٦١ * المقام ليس ينبغي فاعل من الماهيات المجردة ما لا يصح

ان يعقل مع تعقل بعض الاشياء
وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء
ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل
ماهية مجردة فانهما يمكن ان يكون
معقوله مع كل ماعداهما لكن لم قلتم
انه متى صح ذلك قد صح ان يكون
ماهيتها مقارنة غيرهما بلي لو ثبت
ان العلم بالشئ يستدعي حصول ماهية
المعلوم في العالم اكان ذلك لازما لكن
الكلام فيه لئن وقعت المساعدة
على ان كل ماهية مجردة فانه لا يمنع
ان يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم
ان صحة هذه المقارنة حاصلة لهما
عند كونها في الخارج ولم لا يجوز
ان يقال شرط هذه الصحة حلولها
في النفس ان يقال ان وجودها
الخارجي تكون مانعا من ذلك واما
قوله او وقعت صحة هذه المقارنة على
حصولها في النفس مع ان حصولها
في النفس عبارة عن مقارنتها
لنفس لزم آخر صحة الشئ عن
وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة
وبيانه وهو ان مقارنة الشئ لغيره
على اقسام ثلاثة احدها مقارنة الحال
للمحل وثانيها مقارنة المحل للمحل
وثالثها مقارنة الخالق في محل واحد
واذا عرفت ذلك فنقول انما عقلا
شئين عرفنا بذلك انه يصح على
ذلك ان يتقارنا مقارنة حالين
في محل واحد واذرا بشا شئان في محل
عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال

كما يحى بيانه فلا يكون كل هيئة قابلة للحركة خاصة والجواب عنه مضافا
لما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستندة طبيعية وقدمى فساد
* وهم وتنبه * (ذهب قوم الى ان التشبيه واحد فقط وان الحركات
كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اى جهة
اتفقت في ان الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة
نفاعلة لما تحتها وان لم يكن الحركة في اصلها لذلك جعت بين الحركة
لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعلة
ونحن نقول لو جاز ان يتوجه بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوجه
بالحركة ذلك وايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يمكن
سواء لهما الامر امثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك النفع للسافل
احتماره بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما يطلب
شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر
كتبه ان قوما لما سمعوا اظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه
الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للغاية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت
كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقباس ان حركات السماويات
لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها
ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت
الشم ولكن للتشبيه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات
كان ليجتنب ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمى
موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع
الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك اتصال نفع الى مستحق
وجب من حكم خيره ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل
نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل ذلك ليجب على كماله
الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة ليعتد غير فذا تقرير
هذا الوهم ثم قال في ابطاله قائل ما نقول اهؤلاء انه ان امكن ان يحدث
للاجرام السماوية في حركاتها قصد اما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد
في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول
قائل ان السكون كان يتم لهابه خيرة تخصها والحركة كانت لا تنصرها

ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للمحل وهذه
الانواع الثلاثة من المقارنة مكانها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لا شك ان الشئ الذي
يصح عليه نوع من جنس فانه لا يجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لا نقول ذلك والعرض يصح

ان يقارن غير مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر يصح غيرهما ان يقارن
مقارنة المحل للمحال من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت الحقبة ان العقل يستدعي حصول ماهية
المعقول في العاقل فاذا عرفت شيئين علمنا ان الماهيتين المقولتين * ٢٦٢ * يقارنهما في ذلك الجوهر

مقارنة حالين في محل واحد فاردنا
ان نثبت ان صحة هذه النوع من المقارنة
لا يتوقف على كون الماهية موجودة
في العقل لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة
مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف
على حصولها فيه لان مقارنتها
لمحلها مخالفة لمقارنتها لما حل
في محلها فلا يلزم من عدم توقف
النوع الاول من المقارنة على حلول
الصورة في الجوهر العاقل عدم
توقف النوع الثاني من المقارنة
على حلول الصورة في الجوهر العاقل
ثم يتقدم ان يثبت ان صحة مقارنتها
مع ما يحل في محلها لا يتوقف على
حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم
من ذلك صحة النوع الثالث من
المقارنة اعني مقارنة المحل للمحال
ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان
هو مقارنا لذلك اخبر مقارنة المحل
للمحال فقد نخص الكلام المذكور
في هذا المقام مغالطة صرفة ولئن
وقعت المساعدة على ان هذه الانواع
اثلاثة من المقارنة متساوية في تمام
الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم
على ماهيته عند كونها ذهنية صحة
ذلك الحكم عليها عند كونها
خارجية فان الانسان الذهني حال
في المحل محتاج الى الموضوع
والانسان الخارجي يستحيل ان يكون
كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما سهلا عليها من اشئ او عسر
فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير
استحالة قصد ها فعلا لاجل الغير من الماولات فهذه العلة موجودة
في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار للجهة
لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد السرعة والبطء (قال وذلك
لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو ناقص وجودا من المقصود
لان كل ما من اجل شئ آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشئ الاحسن) فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع
وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارصة بالسكون غير واردة لان الحركة
يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود
هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على
السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة
الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ بجواز السكون على الفلك
مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف
باعتدائه القوم من الفرق بين اصل الحركة وهياتها بان التمسك بمثل ذلك
في جعل اصل الحركة لا جعل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة
والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى استناد اصل
الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى استناد هياتها الى مثل ذلك قوله
(واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف
من النفع فان التشبه بها امور مختلفة بالعدد) اي اذا كان الفلك غير متحرك
لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف
وهو نفع ما تحته الفلك ثم صرح بالقصود وهو كون التشبه بها امورا
كثيرة قوله (وان حاز ان يكون التشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت
الحركات في انها دورية) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف
الاول ان التشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو التشبه به الابعاد يعني
العلة الاولى واعتراض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبا
به من حيث هو ذلك الواحد لم تشابه الحركات وان لم يكن متشبا به
بل كان التشبه به غيره او شيئا مري كبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبا به
وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صبح على الافلاك غيرها

حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك * اما *
فعلنا انه ليس كل ما يصح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عاينها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم
من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم ان وقعت المساعدة

على ان الماهية عند وجودها الخارجى يصح عليها المقارنة لكن لم لا يجوز ان يلزمه يمنع عن ذلك كما ان الحيوانية
التي في الانسان لاجل كونه مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وان يكون مستعدة لقبول فصل الفرس
الا ان فصله اللازم له في وجوده * ٢٦٢ * وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز

ان يكون الماهية عند وجودها
الخارجى يصح عايتها ان يقارنها
غيرها الا انه يلزمها والحال هذه
لازم يمنع عن ذلك لمن يجب عنه
بما بينا انه لا مانع من التعقل الا
المادة وكلامنا في المجرد فاذا لبس له
مانع من صحة هذه المقارنة ولكننا
نعلم ضعف هذا الجواب ثم ان وقعت
المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح
ان يقارن سائر الماهيات على الاطلاق
لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم
صحة كون ذلك المجرد عالما بما عده
بلى لو ثبت ان العلم والادراك هو نفس
هذه المقارنة لكان المقصود حاصل
ولكن الاشكال ما مضى فهذه
جولة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع
الآن الى شرح المتن اما قوله كل شيء
يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان
كل من عقل غيره فانه لا يستحيل
ان يعقل من نفسه كونه عاقلا غيره
واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا
فان القوة وان كانت قريبة من الفعل
الا انها تكون لا محالة مقارنة
للعدم لان القوة لفظ مرادفة للامكان
المقارن للعدم ولذا لك بقاؤون القوة
طبيعة عدمية واذا كان كذلك
فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوة القريبة
من الفعل انه عقله فان من الاشياء
ما يكون لفعله لكونه عاقلا بالفعل

اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متممين عليهما كانت الحركة
الدورية واجبة لهما لذواتها فتعليها يكون التشبيه واحدا باطل والجواب
عن الاول ان التشبيه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لهما
والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك التشبيه وايضا كون
التشبيه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد
من العلة الاولى فاذا لم يكن هو متشبه به الامع اعتبار العلة الاولى ولا بعد
ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز
كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك العلول الذي هو موجود خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة بمنع ان يكون لشيء واجبة لذاته
لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذا هي الافلاك ليس بحسب ذواتها
بل بحسب شيء آخر هو التشبيه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء
آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لهما
بسبب شيء آخر اولى * زيادة تبصرة * (الان لبس لك ان تكلف
نفسك اصابة كنه هذا التشبيه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم
في عالم الغريبة قاصرة عن اكتساب ما دون هذا فكيف هذا وجوز
انه اذا كان المحرك يزيد تشبيها ينال منه على التجدد امر ان يعرض منه
في بدنه انفعال يليق بذلك التشبيه من طلب الدوام كما تعرض في بدنك
من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالجاهدة فيه
فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها
تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات
في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت
الى حركات من بدنك ثم ان اشتبهت ضربا آخر من البيان مناسب لما كنسا
فيه فاسمع قد تبين مما امر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاءه
من القوة الى الفعل طالبا للكمال الالايقي به والاضاع الخارجية الى الفعل
وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركه فالكمال الالايقي بالحرك هو تشبهه بعباده في صبروته برشا
من القوة لكن الكمال والتشبه امر ان يقعان على اشياء مختلفة الحقائق
بالتشكك وقوع اللوازم فاذا ههنا شيء ما يحصل للحرك كل فلك بالتحريك

المحض و يكون منزها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالبارى عز اسمه والمقارنات واذا كان كذلك
لم يجوز ان يقال كل من عقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا
فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشيء ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول ما يكون ذلك التعقل

في حقه واجب الحصول ~~ص~~ ان البارى تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريب من الفعل كما في حقا
واما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان ذاته موصوفة بكونها
عاقلة للغير ومن عقل انصف شئ بشئ فلا بد وان يعرف * ٢٦٤ * الموصوف والصفة معا وقد ينشأ

ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية
لكنها لا تستمر على مذهب واعلم ان
على اللفظ استدراكا وهو ان قوله
عقل منه لذاته توهم ان عقل الشئ
لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته
وليس الامر كذلك فاني علمي بان
عالم بشئ علم متعلق نسبة مخصوصة
بين ذاتي وبين العلم بشئ والعلم بتلك
النسبة مغايرة للعلم بكل واحد
من المتضمنين فكيف يجوز ان يقال
العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتي بل
الواجب ان يقال علمي بكوني عالما
بشئ يتضمن او يلتزم علمي بذاتي
واما قوله فكل ما يعقل شئ فله ان يعقل
ذاته يتبع كل ما يعقل شئ فله ان يعقل
ذاته واما قوله وكل ما يعقل شئ
فن شأن ماهيته ان يقارن معقولا
آخر فالمراد منه بيان ان كل ما صح
ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن
ماهيته ماهية معقول آخر واما قوله
ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقله
القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منه
الاستدلال على الدخول التي
ذكرها وذلك لان كل ما صح ان يكون
معقولا في نفسه صح ان يكون معقولا
مع غيره فقد حصلت ماهيته مع
ماهية غيره في الجوهر العاقل وذلك
هو المقارنة واما قوله فان كان ما يقوم
بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن
المعنى المعقول فالمراد منه انه لما ثبت

بقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم الله وباعتباره مقيسا الى المبدء
الفارق اسم المنشئ والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت
وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها
المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية المنوطة بالشواغل البديهة قاصرة
عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات كثيرة من كمالات
النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستصار
في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية
واورد لذلك مثلا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي مبدء الاول
تحريك بدنه لا تعطل عند ايمان نفسه اننا طرفة في افكارها العقلية
بل يتخلل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار توحا ما من المحركات
وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب
بغثة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز
ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري
مجري خيلتنا في اتبعائها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات
مبدء المقارن الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة
عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة
في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت
اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد
عن جهوز المشائين فريما لاح لك سر هو مجرد النفس الفلكية
واضح بعدما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس
الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس
الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي
تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة
ما يأتي من الكلام لما قبله * تنبيه * (القوة قد يكون على اعمال متناهية
مثل تحريك القوة التي في المدركة وقد يكون على اعمال غير متناهية
مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والآخر غير متناهية
وان كانا قد يقال ان غير هذين المعنيين (النهاية واللا نهاية من الاعراض
الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ماله او شئ يتعلق به كمية
بسبب تلك الكمية فبها ما يعرض لكم المتصل وهو متناهي المقدار لا متناهي

ان مجرد لا يمنع على ماهيته ان يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة في الخارج * ومنها *
قائمة بذاتها وجب ان يصح عليها ان يقارنها تلك الماهيات لانها لما عرفت في بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح
ان يقارنها بسائر الماهيات فحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت في الذهن او في الخارج وجب ان يصح

عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا ان تلك الصفة غير موقوفة على الوجود الذمعي ولا يمنع عنها الوجود الخارجي
لانه اورد فصلا للكلام في ذلك على ما شئنا اني واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمعاوقة امور مانعة
عن ذلك من مادة اوشي * ٢٦٥ * آخر ان كان فالرأى انه ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك

المقارنة ابد اللههم الا اذا وجد ما يمنع
من تلك المقارنة وهي المادة وعلاقتها
على ما مر فان تلك المقارنة تكون
ممتعة حينئذ واما قوله فان كانت
حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنته
الصورة العقلية اياها فالمراد منه ظاهر
ولكن على اللفظ استندرك لان عقله
لذاته ليس جزءا من عقوله لغيره وما
لا يكون جزءا من اشيء لا يكون في ضمن
الشيء بل الواجب ان يقال ومن لوازم
عقله لغيره امكان عقله لذاته لزوم العلة
ملاوها * وهم وتنبه *
(واما ان تقول ان الصور المادية
في القوام اذا جردت في العقل زال عنها
المعنى المانع فابالها لا ينسب اليها انها
تعقل فجوابك لانها ليست مستقلة
قوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة
بل امثالها انما يقال فيها معان معقولة
ترسم بها لاهي بل القابل لهما جميعا
وليس احدهما اولى بان يكون
مرسما في الآخر من الاخرى ومقارنتهما
غير مقارنته الصورة والمنصور
واما وجودها في الخارج فادى لكن
المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه
معنى معقول كان له بالامكان جملة
متصورة) * الشرح * هذا شك
اوردته على قوله الشيء المجرد متى
قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك
الغير وتقرير الشك هو ان الصورة

ومنها ما برض لكم المنفصل وهو تنامي العدد ولا تنامي المعداد
نفسه كما يمكن فرض لانهاية في الزيادة لانهاية المقادير اعني تزايد
الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية في الانتفاص لانهاية الاعداد اعني
مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعالم ففرض
النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
او عدد كالفوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها
عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل
او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل
واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر
وحدة او كثرته فالقوى بهذه الاعتبار تكون ثلاثة اصناف الاول
قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمة مختلفة كرماء تقطع
سهامهم مسافة محدودة في ازمة مختلفة ولا محالة تكون
التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع
عمل غير المتناهي لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها
على الاتصال في ازمة مختلفة كرماء تختلف ازمة حركات سهامهم
في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل
ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه واشالث
قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء
يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التي يصدر عنها اقل عدد ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير
المتناهي عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالاشدة والثاني بالمدة واشالث
بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول تباه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف
القوى بالانهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف
في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي يتحرك
حركة متناهية بحسبها وبالسما التي تتحرك حركة غير متناهية
بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد
هذين الاعتبارين مع انها قد يقالان لغير المعينين يعني يقالان لكم
ولما هو ذومك * اشارة * (الحركات التي تفعل حدودا ونقطاهي
التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول

العقلية المجتمعة في العقل كان * ٣٤ * واحدة منها صورة مجردة مقارنته للآخرى مع ان شيئاً منها لا يعقل
الآخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم العقل هو المقارنة واجاب عنه بان كل واحد من الصور
ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن شيء منها قابلا للصورة المجردة المقارنة لها بل امثال هذه

الصورة اذا قارنها صورة اخرى فانه لا يرسم واحدة منها بالآخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض اولى من العكس
فلزم ان يكون كل واحدة منهما مرسومة بالآخرى فيكون كل واحدة منها حالة في الاخرى ومحلها هو محال اولا يرسم
واحدة بالآخرى وهو المطلوب بل الحقي ان المرسم بها باسرها هو ٢٦٦ المحل القابل لها فثبت ان تلك

الماهيات متى كانت صوراً موجودة
في العقل فانه لا يرسم واحدة منها
بالآخرى فلا جرم لم يكن شئ منهما
ماقلا بالآخرى واما اذا وجدت تلك
الماهية في الخارج قائمة بذاتها مستقلة
بنفسها فثبت يمكن ان يكون محالها
يقارنها فلا جرم يكون ماقلا لها
فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما
قواكم ان تلك الصور ليس بان ترسم
واحدة منها بالآخرى باولى من العكس
ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية
المتجمعة في الجوهر العاقل مختلفة
بالمهية اما اولاً فلا فلانها لو كانت متماثلة
لا تمتع اجتماعها لا امتناع اجتماع
المثلين واما ثانياً فلان العقل عبارة
عن انطباع صورة المعقول في العاقل
عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة
الماهيات كانت الصورة المطابقة لها
مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور
متخلفة في الماهية لم يمتنع ان يكون
بعضها اولى بالتحليل وبعضها بالخالية
الا ترى ان البطون لما كان مخالفاً في الماهية
الحركة لا جرم كانت محلية الحركة
للباطون اولى من العكس فهكذا ههنا
ثم ان وقعت المساعدة على انه يمتنع
على تلك الصور ان يكون بعضها متطابقة
في البعض ولكن ذلك اعتراف بان
مقارنة هذه الصور لمحلها ولما محل
في محلها غير مقارنتها لما يكون حالها
لان القسمين لا وحين حاصلان والقسم

موصلاً بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك
لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك
للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زماناً لا يكون الشئ
مفارقاً ومتحركاً والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الا ان الذي
صار فيه موصلاً دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون
لا محالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة ببعضها ببعض
من غير ان يقع بينهما سكونات ليبين به ان الحركة التي هي علة الزمان
وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول
واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه
ولكل واحد من الفريقين حجج ومنساقضات والحجة المشهورة لثبته
ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلاً اليه في آن ثم انه اذا تحرك
عنه فلا محالة يصير مفارقاً او مبايناً له بعد ان كان واصلاً ايضاً في آن
ولا يمكن اتحاده الا بين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلاً
مبايناً معاً فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آئين من غير تخلل زمان بينهما
لما في ابطال القول بالاجزاء التي لا تجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك
المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركاً لانه ليس بمتحرك الى ذلك
الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة
في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة
وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته
عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة
فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه ان الوصول لانه طرف الحركة
عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئاً ليس فيه حركة
وان عنوا به آناً يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير
لذلك الآن ويكون بين الآئين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور
ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً مسافة يقع بين الحد المذكور وبين
الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المباينة
لامماسه فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسه مماسة ثم اقام الحجة
على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة
مجردة يسمى باعتبار كونها منزهة للتحرك عن حد ما مقررته الى حد

الثالث متمم وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضي شئاً منهما كون المقارنة آخر
ماقلاً واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة في العقل
صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودة في الخارج وهي خيثة يمكن ان يكون محالاً لساير الماهيات فلا جرم

امكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لا يحكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بان يمد حصول المقارنة يمكن جعله متصورا * ٢٦٧ * ولولا ان المتصورة مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى

اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط اصل الدليل على ما مر * وهم وتنبه * (اولئك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته التوعية فله مانع من حيث شخصيته التي يفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعدادا للشيء حتى حصل فاستعد له اولم يكن استعدادا للشيء وقد كان ذلك الشيء وجودا وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بلي لعل الاستعدادات الخاصة ببعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى لجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما منع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوصي * التفسير * هذا شك اورد على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارن بها غير هاتين كانت عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مختلفة للماهية الخارجية من حيث ان احديهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لا يجوز

آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الا بصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المبينة فلا يحدث الابد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا مافلا يكون الا آن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لا امتناع اجتماع الميادين المختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الاثنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي بفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا يعكس وجميع الحركات المختلفة بفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانه انما ينتهي الى حد ما يرجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وانما ورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الآتية المختلفة التي تفعل نقطتها هي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل وأوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك لوصول بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبينة على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميادين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الا آن وأشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الا بصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الا آن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عنه مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصل الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل وأشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد

ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطاً لصحة تلك المقارنة والوجود الخارجي كان مانعاً منها فلا جرم لم يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عندما يكون موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارن بها غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية اولشي من لوازمها كانت حاصلة

لها سواء كان في الذهن او في الخارج وسقط الشك وان كانت لا تحصل الا عند كونها في الذهن فيكون استعداد حصول هذه المقارنة لا يحصل الا مع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعدله ولم يكن استعدادا لشي وقد يكون ذلك الشيء وجد وهذا كالمحال * ٢٦٨ * وتفسير هذه الالفاظ انه اذا لم

يحصل صحة المقارنة الا بعد اكتساب المقارنة لزم احد امرين باطالين احدهما ان يكون استعداد تلك المقارنة متأخرا بالذات من حصول المقارنة فذلك الاستعداد لا يحصل للشيء الا بعد وجود ذلك الشيء وذلك محال لان الامكان سابق على الحصول لان الحصول سابق على الامكان وثانيهما ان لا يكون اذ تلك الحوادث استعداد وهذا ايضا محال لان الذي حدث كيف يقال انه لم يكن صحيح الحدوث بقى ههنا بخلاف الاول ان قوله هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية فقد سقط الشك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام لزم منه كذا وكذا ليس متفصلة بحقيقة بطرق النقص ولكنه في قوتها فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية اما ان يتوقف على حصولها في العقل او لا يتوقف فان توقف لزم المحال المذكور وان كان لا يتوقف فسواء حصلت في العقل او في الخارج كان ذلك الاستعداد حاصلا له وهو المطلوب الثاني وهو انه لما بطل القسم الثاني وهو ان تلك الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند الارتسام في العقل بقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه بعد ذلك اشتغل ببيان انه لا يجوز ان يكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول

الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا وشار بقوله ويكون صيرورته غير وصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير وصل في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك لان لا موصلا ولا غير موصلا لا تتعاضد خلوه من التقاضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود مالم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان لا يصال الذي هو مملو له ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر الحركة لاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من غير ذلك فان الميادين المختلفة ليسا بممتنعين الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المعنى من ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآتين بقوله والآن الذي يصير فيه غير وصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وقوع وجوب زمان بين الآتين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فبعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميادين معدومان وههنا قد تم الجواب قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة توالي الآتين وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدرج او دفعة ولاول باطل والا لصار الآن زمانا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فليزم توالي الآتين قال واجاب الشيخ عنده في الشفا ببيان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدرج او دفعة تقسيم غير مختصر لان هناك قسمان ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه وهو معلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان آراء ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدرج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام في الجزاء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل

الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند

الارتسام في العقل بل انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يقال الصورة المعقولة لو كان استعدادها ان يقارنها بصورة اخرى موجودة في محلها مشروطا بكونها موجودة في العقل

نظم تأخر الصحة عن الوجود او ازم نفي الصحة وثانيهما ان يقال لو كان استعداد الصورة العقلية لان يقارنتها غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال لان فاما الاحتمال الاول فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولهما في ذلك المحل تأخر ٢٦٩ الصحة عن الوجود لان حلول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما

على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد لاحدى الصورتين عند عدم الاخرى في تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه من هذا الاحتمال واما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطلوب اما نه حق فلان صحة انصاف الماهية بمطلق المقارنة او توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية واكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارن غيره عند وجوده الخارجي مقارنة المحل المحال على ما قررناه مع انه لا مطاوب الا ذلك واما قوله بلى لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تنلو المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا له مطلقا بلى من الجائز ان يكون استعدادا له لان يقارنته بعض العقولات بواسطة استعداده لان يقارنته معقول آخر مثل ان العلم بالتاييج بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا واما قوله

في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدرج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذ ثبت ذلك ثبت ان عدم الان المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تنالي الآتين الثاني لو سلمنا صحة هذا التفسير وهو ان يكون عدم الان حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون اذ ذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماساة مع انه ليس زمان اللاماسة طرف غير ان المماساة وحينئذ يكتفي هناك آن واحد ويطل الحاجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدرج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يتصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يتمتع بوجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بملتزمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الاشياء واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يتمتع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدرج ويقابله ما يحصل لاعلى التدرج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كالا وصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بثبوت القسمة وحكم بان عدم الان انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور

وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الحسى استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلما منع بطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق النوعي فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر ويبان ذلك الشك هو ان يقال هب انه يقرر انكم ان الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنتها العقولات الا ان ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل ان يوجد هو

بعبارة في الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما في الباب ان تقولوا الوجود في الخارج مثل الوجود في الذهن في الماهية ثم ان حكم الشيء حكم مثله فلما صححت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين ﴿ ٢٧٠ ﴾ ما يكون خارجية فان هذه

الحجة لا تتم آخر الامر الا بالبناء على ان حكم الشيء حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذي في الانسان مثل الحيوان الذي في الفرس نظر الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذي في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان الذي في الانسان غير مستعد لقبوله والاصلح ان ينقلب الحيوان الذي هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلنا انه لا يلزم من كون الشيء مستعدا لشيء كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشيء فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الوجود الخارجي فاجاب عنه بان سلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان ذلك الاستعداد حاصل له ابدا ولكن المستعدة انما لا تخرج الى الفعل لما منع بطول الكلام فيه واذا اعترفنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسي لازم له ابدا فلان نعترف بذلك في الطبيعة النوعية اولى لكن الصورة الذهنية والوجود الخارجي متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء في صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذي لكل واحد من الانواع فالحيوان الذي هو حصاة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم

النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزيف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزيف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان المماسسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدءا زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مقتضى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسيان ليسا من الموجودات التي يحصل في ازمئة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمئتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ابراهه اياها بعد تزيفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل وشارته الى وجوده في آن المماسسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بجواز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما هم من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كقراءة قوله (فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ما تنتهي الى سكون فيه فنكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها

ليس من جانب الحيوان والالكان كل حيوان ناطق بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق ﴿ يجب ﴾ لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذه هي الممانعة التي تمنع من مقارنة الصهال للحيوان الذي هو حصاة الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز ان تكون

الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا من صحة ان يقارنها شيء من العقولات فنقول
 اننا قد دللنا فيما مضى انه لا مانع من التعقل الا المادية وعلاقتها وكلامنا في المجرد فاذن لا يجوز ان يكون لتلك الماهية
 المجردة عند وجودها الخارجي ٢٧١ * ما يمنعها من امكن المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا للموضع

واعلم انا انما ينسب انه لا مانع الا المادية
 بالبناء على ان الادراك هو نفس المقارنة
 لكن الكلام في هذا الفصل على
 ما عرفت * تنبيه * (انك اذا حصلت
 ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شأنه
 ان يصير صورة معقولة وهو قائم
 الذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من
 ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته
 وكل ما من شأنه ان يجب له ما من شأنه
 ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب
 له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون
 من هذا القبيل غير جائز عليه التغير
 والتبدل * لشرح * لما فرغ من بيان
 ان كل مجرد قائم بنفسه فانه يمكنه
 ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك
 انه لو ثبت كل مجرد فانه يجب ان
 يحصل له كل ما لا يمتنع حصوله له لزم
 من هذه المقدمة مع ما قبلها وجوب
 كونه المجرد عاقلا لغيره وانفسه ثم
 لا شك ان هذا النوع من التعقل يمتنع عليه
 التبدل والتغير وذلك ظاهر لا شك
 فيه * القسم الثالث * في احكام
 القوة المحركة من قوى النفس قال
 الشيخ تكلمنا النظم بذكر الحركات
 عن النفس قال لما اورد فيما مضى
 من هذا النظم من احكام القوة المدركة
 ما رآه لا ثقا بهذا الكتاب انتقل
 الآن الى بيان احكام القوة الثانية
 من قوى النفس وهي القوة المحركة
 وفيه اربع مسائل * المسئلة الاولى *

يجب ان لا يكون لهسا اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون
 اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تنصل دائما
 لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان
 القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستدون الزمان ايضا
 الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
 ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد
 متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوجداني
 فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى
 الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطالب لا يقتصر الى اثبات السكون
 المذكور كل الافتقار * فائدة * (انما يجب ان يقال صار غير موصل

ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي
 الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو اول
 حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة) هذه الفائدة
 متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيها
 عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المحرك يصير
 بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من ينازعهم في مطالبهم بان المفارقة
 عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة
 بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه
 ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة
 وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا اي مبائنا في آن
 بل يجب ان يقال ان المحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال
 عنه كونه موصلا في آن فان كون اشئ غير موصل فقد يقع في آن كما يقع
 في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير
 صحيحة ان بدلت لفظة البائية باللاماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك
 الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى
 لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة
 فربما توهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا
 ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة * تذييل * (فالحركة التي يجب
 ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية)

في اقسام القوى النباتية فصل واحد * تنبيه * (لعلمنا ان تشتهي ان نسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر
 عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل * اشارة * اما حركات حفظ البدن وتوليدته فهي تصرفات
 في مادة الغذاء لتحال الى المشابهة سد البدل ما يتحال اوليكون مع ذلك زيادة في التشبع على تناسب مقصود محفوظ

في اجزاء المغتذى في الاقطار يتم بها الخلق او ليحتزل من ذلك فضل يقدّمه وقيد الشخص آخر وهذه ثلث افعال
لثلاث قوى اولها الغذائية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان بهضم الهاضمة المهرية والدافعة للثقل
والثانية القوة النامية الى كمال النشوق انما غير الاسمان والثالثة * ٢٧٢ * القوة المولدة للثقل وتبعث بعد فعل

القوتين مستخدمة لهما لكن النامية
تقف اولاً ثم تقوى المولدة ملاقة فتقف
ايضا وتبقى الغذائية عمالة الى ان تجر
فيحل الاجل * التفسير * القوة النفسانية
الحركة اما ان تكون الاجسام العنصرية
او الاجسام الفلكية فان كان الاول
فاما ان تكون تحريكها من غير شعور
او مع شعور والاول يسمى الفلاسفة
بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية
والمقصود من هذا الفصل شرح
اقسامها وهي ثلثة احدها القوة
التي يكون المقصود من افعالها
حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود
من افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها
ما يكون المقصود من افعالها توليد
المثل فاما القوة الاولى الغذائية وهي
التي تنصرف في مادة لتحيلها الى
مشابهة المغتذى واعلم ان الغذاء
الحقيقي هو الدم ومادة الاطعمة
والاشربة فالقوة الغذائية تنصرف
في مادة اغذية اعني في المطعموم
والشروب لتحيلها شبيهة بالبدن
فيصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء
المتحالة وهذه القوة الغذائية تخدمها
اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة
للمجذوب والهاضمة المهرية والدافعة
لثقل واما القوة الثانية فهي النامية
وهي تزيد في جواهر الاعضاء على تناسب
مقصود محفوظ في اجزاء المغتذى
في الاقطار يتم بها الخلق وفرق بين

قدم في الفصل الاول من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لانهاية لها
هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين
الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي
يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
لا غير ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم جعل هذا الفصل تذييلاً
وقد ظهر في هذا الفصل ايضاً انه يريد بلانهاية القوة لانهايتها بحسب
المرّة والعدة * اشارة * (اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة
غير متناهية يحرك جسمًا غير متناهية لانه لا يمكن ان يكون الامتدادها فاذا
حرك بقوته جسمًا من مبدأ يفرضه حركات لانه هي في القوة ثم فرضنا
انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحرك اكثر من ذلك
من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب
الآخر متناهياً ايضاً - هذا محال) يريد بيان امتناع كون القوى
الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية
وحركت جسمًا فلا يخلو اما ان يكون تحريكها - لذلك الجسم - بالفسر
او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلاً لتلك القوة او يكون القسمان محالان
اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة
فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك
جسمًا غير متناهية اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن
ان يكون الامتدادها وذلك لما من وجوب تنهاى الابداد فاذا حرك
جسم بقوته جسمًا آخر من مبدأ مفروض حركات لانهاية لها بحسب
الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهية لا يخرج
الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسمًا آخر شبيهًا بالجسم
الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ
المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقصور
انما يساوي القاسر بحسب طبيعة المتخالفات لطبيعة القاسر من حيث
هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة
الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى
ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون مساوية الاعظم اكثر من مساوية الاصغر
فان كان يحرك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه

الانماء والاسمان فان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهي * الشيخ *
المولدة وهي التي تأخذ فضلاً من الغذاء الحقيقي وتجعله مادة ومبدأ لشخص آخر واذ عرفت ذلك فنقول اما القوة
المولدة فانها انما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولاً ثم تقوى المولدة ملاقة اي زماناً

طويلا وتبقى الغاذية عمالة الى ان يعجز فيحمل الاجل والوجه في عجزها انها لا تفي بايراد مثل ما يتخلل في ضمير الموت
ضروبا واعلم ان لنا في هذه القوي النابتة ابحاثا عميقة لخصنا ما في المخلص * المسئلة الثانية * في القوي المحركة الاختيارية
فصل واحد * اشارة * (٢٧٣) الحركات الاختيارية فهي اشده نفسانية واهما مبدأ عازم مجمع

مدعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل
يذبح منها قوة غضبية دافعة للضار
او قوة شهوانية جلابة للضروري
او النافع الحيوانيتين فبطبع ذلك ما اثبت
في الفصل من القوي المحركة الخادمة
تلك الامر * التفسير * مراتب
الحركات الاختيارية اربع فان
الانسان اذا عقل او توهم او تخيل امرا
من الامور فان كان ذلك الامر نافعا
ولذيذا بحسب الامر في نفسه او في اعتقاده
انبعث الشهوة حينئذ وهي قوة جلابة
للتنع وان كان ضارا او موقعا لما بحسب
الامر في نفسه او في اعتقاده انبعث
الغضب وهو قوة دافعة للمؤذي
ثم يقع ايها كان اعني الشهوة
والغضب حصول اجماع
وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد
ثم يتبع ذلك الاجماع تحريك القوي
المبثوثة في العضلات لتلك الاعضاء
و بواسطة تحريك الآلات فاقرب
الحركات القوة العضلية ويليها الاجماع
والعزم ويليها الشهوة والغضب
و يليها التعقل او التخيل او التوهم
وللناس في كل واحد من هذه المراتب
اختلافات اما المرتبة الاولى وهي
القوة المبثوثة في العضلات فمن الناس
من انكرها وزعم انه لا معنى لهذه
القوة الا المزاج المعتدل الذي للاعضاء
وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لان
المزاج لا معنى له الا الحرارة مكسورة
وبرودة مكسورة وكيف ما كان فهو

الشيخ في هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من الخطا الثاني
ومما أتى ولما كان مبدأ التحريك واحد بالافرض وجب ان يقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك نقصان
ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيًا وقد فرض
غير متناه ههنا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان
اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية
لو حركت بالافرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكهما اياهما
متساويتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يتمتع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام
بالفسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع
هو نفي اللانهاية عن اقوي الجسمانية والاعتراض المشهور الذي
اورده الفاضل الشارح عليه بنحو ان يكون التساوت في التحريك
بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان
المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لانهاية لها باعتبار المدة او العدة
دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين
بتناهي الحوادث لما استدوا بوجود ازديادها كل يوم على تناهيها
رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا
لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رده هو عليهم بعينه وهو
ان يقول ليس للحركات التي تقوي هذه القوة عليها مجموع موجود
في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد
اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولانك
ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها
لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح والسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على
تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التساوت في تلك الافعال

من جنس الحرارة والبرودة * ٢٥ * فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لا محالة ومقتضى هذه القوة
ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج واما المرتبة الثانية وهي الاجماع فمن الناس
من انكره وقال الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا او تخيل ذلك او توهمه فانه يمكن ذلك في تحريك القوي المبثوثة

في العضلات ولا حاجة الى توسط هذه المرتبة واما المرتبة الثالثة وهي الشهوة والقوة الغضبية فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للغضب الا الارادة الجزمة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهم وقالوا ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة واركان لا يشتهي * ٢٧٤ * واما المرتبة الرابعة فهي

الشعور بكون الفعل نافعا او ضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا او غير مطابق وبعضهم يسمى هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا في انه هل من شرط الفعل حصول الداعي اى هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا او لذيذا فالأكثرين سلكوا ذلك قالوا لان القوى المبثوثة في العضلات صالحة للحركة وضدها فتزجج احد المقدورين دلي الآخر لا بد فيه من مرجح وهو الداعي والارم ترجح الممكن من غير مرجح وهذا محال ومنهم من قال لا حاجة الى هذا الداعي لان الهارب من السبع اذا علم له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لا بد وان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك ليفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الجميع لان فرضنا استواءهما في جميع الامور فلا بد وان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين القدين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجباع جدا اذا خير بين رغبين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل في استخراج ما به يترجح احدهما على الآخر فنقضى الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاملة

وحيث يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثل ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصرح بان كثرة الشيء وقته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وبانتهائية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة الانهائية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداد جهته يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالمتناهي او يسلب عنه فيهما المتناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالانهائية لانها من خواص الكم المتناهي فاذا الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب التهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب التهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك الامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير مانع فيه واذا قد تقرر هذا فنقول لما كانت لانتهائية الحوادث في الجهة التي يلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحاضر لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما هو واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحدا بافرض وكانت مستمرة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المتسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى وواجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افرقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضوع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الى بالفاظه حتى انظر فيها * مقدمة * (اذا

كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اخص والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسم اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقد اذاع ذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للحريك ولا تنم عنه

لاحد الشئين امكن حصول مثلها لآخر ولا يجوز ان يقال المرجح هو تعيينه وتخصه * بل * الذي لا يمكن ان يشاركه فيه غيره لان متعلق غرضه من المأكول والمشروب الماهية لا الشخصية فثبت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف على الداعي واعلم ان الكلام في هذه المراتب الاربعة كثيرة جدا والمباحث فيها عميقة

ولكننا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولترجع الى شرح المتن اما قوله واما الحركات الاختيارية فهي
اشد نفسانية فعناء ان القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع انها تشبه القوى الطبيعية في عدم
الادراك والشعور فهذه * ٢٧٥ * القوى الاختيارية اولى ان تكون نفسانية لما انها لا تحرك الامع الادراك

والشعور واما قوله ولها مبدأ عازم
مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة
الثانية وهي العزم والاجماع
والارادة الجازمة الخالية عن الغور
واما قوله مذعنا ومنفعلا عن خيال
او وهم او عقل فاعلم ان هذا اشارة
الى المرتبة الرابعة واما قوله ينبعث
منها غصب او شهوة فاعلم ان
هذا اشارة الى المرتبة الثالثة
وكأنه قال العزم يتبع الخيال او الوهم
او العقل حال ما يتبع احد هذه
الثلاثة الشهوة او الغصب وحينئذ
يكون العزم بالحقيقة تابعاً للشهوة
والغصب وهما تابعان للخيال او الوهم
او العقل واما قوله فيطيع ذلك
ما اثبت في الفصل من القوى المحركة
الخادمة لتلك الامر فاعلم ان معناه
انه يطيع ذلك المبدأ العازم المجمع
الذي ينشأ منه وصفته فهذه القوى
المنبثة في العضلات واعلم ان القوة
المحركة في الحقيقة ليست الا هذه
القوى العضلية وسائر المراتب
فهي بالحقيقة ككافة
* المسئلة الثالثة * في ان الفلك
متحرك بالارادة فصل واحد * اشارة *
(الجسم الذي في طباعه ميل
مستدير فان حركاته من الحركات
النفسانية دون الطبيعية والالكان
بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل

بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين
عن تلك القوة ككائنا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من
حيث هو جسم ما نعا عنه * مقدمة اخرى * (القوة الطبيعية لجسم ما
اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوفة اصلا فلا يجوز ان يعرض
بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة)
وهذه ثمانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا
حركت جسمها ولا مخالفة يكون ذلك الجسم خائفا عن المماوفة والالم تكن
الطبيعة طبيعية لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول الامر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت
فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة
الثالثة وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب
القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير * مقدمة اخرى *
(القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى
لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها
في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها باقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه
ثلاثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف
الاجسام ويتناسب متناسب محالها المخلفة بالكبر والصغر لانها حالة
فيها متجزية بتجزيتها والفاظ الكتاب واضحة * اشارة * (نقول
لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم
بلانهايت) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره
في صدر الفصل فقوله (وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من
قوة بعضه لو انفرد) اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله (وليس زيادة جسمه
في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبته المتحركين والمحركين
واحدة) اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو
ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير
ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة
لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله (بل المتحركان في حكم
ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون
التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله (فان حركا جسميهما

اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن الحال
ان يكون المطلوب بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب
اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية * التفسير * لما تكلم في القوى

الفسائية الحركة الاجسام العنصرية اراد ان يتكلم في القوى النفسانية الحركة للاجرام الفلكية وقبل ذلك
تكلم في ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبيع وكل ما كان
كذلك فهو نفساني فاما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر * ٢٧٦ * وقولنا بالطبع احتراز عن كركة

الاثير فانها متحركة بالاستدارة
لا بالطبع واما ان كل ما كان متحركا
بالاستدارة بالطبع فان حركاته
نفسانية فلان تلك الحركة اما ان
تكون طبيعة او قسرية او ارادية
وباطل ان تكون طبيعية لان كل
نقطة تفرض في مثل هذا الجرم
فان المتحرك اذا وصل اليها فانه
يتركها وتركها لها بعينه توجه اليها
فلو كانت هذه الحركة طبيعية
لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
والمتروك بالطبع يكون مطاوبا للطبع فلما
كان ذلك محالا بطل القول بكونها
طبيعية لا يقال لو كانت ارادية لكان
هذا الاشكال واردا ايضا لانا
نقول ذلك جائز في الارادية اذا كان
غرض المتحرك بالارادة امر الايتم
الا بالحركة المستديرة وصار المطلوب
في وقت متروكا في وقت آخر
لان مطاوبته ومتروكيته بالعرض
لا بالذات وانما المطلوب بالذات
ذلك الغرض الاخر واما في الحركات
الطبيعية فذلك غير متصور ومحال
ايضا ان تكون قسرية لان القسر
على خلاف الطبيعة واذ ليس
هناك طبيعة استحالة ان يكون هناك
قسر ولا يطل القسمان ثبت ان تلك
الحركة ارادية * المسألة الرابعة *
في اثبات النفوس الفلكية اربعة
فصول * مقدمة * (المعنى الحسي

من مبدأ مفروض حركات بغیر نهاییه عرض ما ذکرنا) تقریر البرهان
بالاحالة علی مأمور وهو انه يلزم من ذلك وقوع اتساوت في الجسام
الذی فرض غیر متناه و يلزم منه تناهی الاقل كما مر وقوله (وان
حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة علی حركاته علی نسبة
متناهية فكان الجمع متناهيا) تتم لهذا البرهان وانما احتجاج الى ذلك
لان اللازم مما مر ليس الا وحب تناهی الحركات الصادرة عن الجسم
الاصغر لكن كان ذلك في الجملة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت
من حيث هي غیر متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خافا لان القوة
ليست بواحدة بل انما يلزم الملح من حيث ذكره وهو ان تناهی حركات
الاصغر يقتضي تناهی حركات الاكبر ايضا لكونهما علی نسبة جسميهما
المتناهيين علی مأمور في المقدمة الثالثة فهذا تقریر ما في الكتاب واعلم
اننا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غیر متناهية
التحرك فبيده بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي
بالطبع من غير نهائية لكن لما كان البرهان الذي اقامه علی امتناع كون القوى
الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضوع الذي
استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه علی امتناع كونها متحركة بالطبع
اخص تناولا مما يجب وذلك لانهم ليقم الاعلی امتناع صدور التحريك الغير المتناهی
عن قوة حالة في جسم لا معاوفة فيه متقسمة بانقسام ذلك الجسم علی التشابه
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالمثلة القوى المتشابهة الحالة
في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالفسر يكون اعم
من ذلك اكونه متساويا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية
والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تمنع عن معاوقات يقتضيها طبيع
بسائطها علی مآتين في مأمور وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم
بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان
اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور
الفلكية المنطبعة في هيولائها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ
بهذا البرهان المشتمل علی حصول مقصوده * تذييل * (فالقوة المحركة
للسماء غیر متناهية وهي مفارقة عقلية) وفي بعض النسخ
فهی غیر جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود

الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل * حركة *
على كغير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولاد آدم او غير معتبر كقولك انسان * التفسير *
لما بين ان حركات الافلاك ارادية اراد ان يبين ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومحركا آخر هو صاحب

ارادة جزئية وقدم الاول على الثاني لكنه قبل الشروع في اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقسمة
ينتفع بها فيه وذكر في تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسي الى مثله ينتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي
الى مثله ينتجه الارادة العقلية * ٢٧٧ * واعلم ان هذه القضية بيّنة جدا لان الارادة هي التي سميناها بالعزم

حركة غير متناهية و بان انها لا يكون الادورية و بان في النمط الثاني
ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة
الحركة للسماوات غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول
المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فان ثبت
المقدمتان ان القوة الحركية للسماوات ليست بجسمانية وماليس بجسمانية
يكون مفارقة فاذن هي مفارقة والمفارقة اما عقل او نفس والنفس
المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة
من الكمال الى الفعل والافلاحتياج لها الى التحريك فاذن هي
مفتقرة في التحريك الى شئ يكون كالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك
الكالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو عقل ولا محالة
يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماوات فاذن القوة الاولى
التي تصدر عنها تحريك السماوات مفارقة عقلية * وهم تنبيه * (واعلم ان تقول
قد جعلت السماوات تحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون
المباشر لتحريك امر عقليا صرنا فابل هو قوة جسمانية فجوابك ان الذي
ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق لتحريك قوة جسمانية)
قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماوات لا يجوز ان
يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم بانه مفارق
عقلي وذلك بوجه منافية فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان
المباشر لتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا بنا في كرن العقل مبدأ من وجه
آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك
غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاضل مبدأ بعيدا
وهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى
سائر العمل مبدأ قريب وبه يتخل ما اشكل على الفاضل الشارح
وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه
لكونهما معا سببين * وهم تنبيه * (واعلم ان تقول ان جاز ذلك فيكون
متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون لغیر هذه الحركة فاسمع واعلم انه
يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شئ آخر ثم يصدر من ذلك
الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال
يفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغيرة

والاجتماع فيما مضى وقد عرفت
ان هذه الارادة تابعة للشعور فان
كان الامر المشعور به امرا عقليا
كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك
الامر المعقول وان كان حسيا كانت
الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد
من اتجاء الارادة وثانيتها قولها
كل معني بحمل على كثير غير
محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا
بواحد كقولك ولدا دم او غير
معتبر كقولك انسان وهذا ايضا
ظاهر الاشكال فيه * اشارة *
(حركة الجسم الاول بالارادة
ليست لنفس الحركة فانها ليست
من الكمالات الحسية ولا العقلية
وانما تطلب لغيرها وليس الاولى
لها الاوضع وليس معين موجود
بل فرضي ولا معين فرضي تفق عنده
بل معين كلي فذلك الارادة عقلية
وتحت هذا سر) * التفسير *
لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع
الآن في بيان ان حركات الافلاك
مبدأ هو صاحب ارادة كلية والدليل
عليه وهو ان مقصود الفلك من
الحركة اما ان يكون نفس الحركة
او غيرها والا لباطل لان الارادة
اما ان تكون جزئية او كلية فان
كانت جزئية فهي الارادة الحسية
وان كانت كلية فهي الارادة العقلية
فظهر ان كل ارادة فهي اما حسية
واما عقلية وقد بينا في المقدمة

ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسي والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلي لكن الحركة ليست
من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول ليكون وسيلة الى الكمال الثاني
واذا كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى شئ آخر استحالة ان تكون هي نفس المطاوب فثبت ان مقصود

الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لابد وان يكون بالقوة اعني لابد وان يكون معدوما لان
تحصيل الحاصل محال وان يكون ايضا تمكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كالات الفلك حاصل
بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع * ٢٧٨ * الى الفعل وليس المقصود

وضع معين شخصي والا لكان اذا
وصل اليه وقف بل وضع معين كلي
وكونه معين لا ينافي كونه كلياً
لان كل واحد من هذه الاشخاص
المعينة معين فهي مشاركة في المعينة
وتمايزة بخصوصياتها وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فالعين من حيث
انه مطلق المعين امر كلي وهذا هو
الذي اورده في المقدمة ان المعنى
اذا كان محمولا على كثيرين
كان كليا سواء قيد بشخص او لم يقيد
فثبت ان المقصود من هذه الحركة
امر كلي وذلك يستدعي قصدا
كليا والقصد الكلي هو المسمى بالارادة
العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدأ
هو صاحب ارادة كلية ولقائل ان يقول
لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع
فقط وسيأتي تقرير هذا السؤال
ان شاء الله تعالى واما قوله وتحت
هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في
هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة
مواضع وذكر في جميعها ان
ههنا سرا لكنه في ثلثة مواضع
منها ذكر ان ههنا سرا وما فصل
القول فيه وفي الموضع الرابع فصل
القول فيه فالاول في هذا الموضع
والثاني في آخر الفصل العاشر من
النمط السادس من هذا الكتاب حيث
قال واما نفس السماء فهو صاحب
ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية
يتعلق بهما لينال ضربا من الاستكمال

المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير
تأثيره على سبيل المبدئية وانما تمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط) معنى السؤال
انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك
القوة متناهية التحريك لادائمة التحريك فيكون محركا لغير الحركة
السماء وبالدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير
متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه
في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير
متناهية في ذلك الجسم لاعلى انها يصدر عن تلك القوة او انفردت
بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتقول بحسب انفعالها
تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين
التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على
سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط
واعترض الفضل الشارح ان الامور الحسنة في النفس الجسمانية لا يجوز
ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للغير وان جاز فليجوز
صدور الحركات عنه من غير احتياج الى انفس وح لا يمكن القطع
في شئ من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال
انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب
وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها
منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد
حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات
في المتحرك فاذن لابد من محرك يتجدد احواله وليس هو بمقل ولما امتنع
في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسري ثبت انتسابها الى نفس
واما احتمال كون القوى الجسمانية قوياً على غير المتناهي بحسب انفعالها
عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما
لا يستمر انفعالاته وافعاله * إشارة * (فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض
منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية
تذعن منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبيات ولان
تأثير المفارق متصل فابتدع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق
لا يمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس

ان كان وفيه سرا والثالث ذكر في الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا حين تكلم في كيفية * الفلكية *
تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع ذكر
في الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان يلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراستخين في الحكمة

المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة بما
كالنفوسا مع ابد الشافق هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا
جماعية هي صاحب الادراكات * ٢٧٩ * الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لا يستكمل البتة بالفلك بل هو

جوهر مجرد غني بذاته في جميع
كالاته عن الفلك واما النفس الناطقة
وهي الجوهر الذي يكون مجردا بذاته
ولكنه يكون محررا كالفلك ومدبره
ليستكمل به فقد اختلفوا فيها
فالقدماء انكروها وما قالوا بها وللشيخ
ميل الى اثباتها ثم انه في هذا الموضع
من هذا الكتاب قد اقام الدلالة
عليه لانه لما ثبت ان المقصود
من الحركة الفلكية امر كلي
والمقصود الكلي يستدعي قصدا
كليا والقصد الكلي يستدعي
ادراكا كليا فثبت فيما مضى من هذا
النمط ان الادراك الكلي لا يحصل
الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا
فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور
وجود جوهر غير جسم ولا جسماني
ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد
لان كل ما يقصد الى فعل شيء فانه
لا بد وان يكون مستكملا بذلك الفعل
على ما سبق الدلالة عليه في اول
النمط السادس وكل ما كان مستكملا
فيكون عقلا مجردا بل كان نفسا
فقد ثبت القول بالنفس الناطقة
الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر
اصل الدلالة ولم يتهما على التفصيل
كما ذكرناها ولم يصرح بالنتيجة لاجرم
ابهم القول فيه وذكر ان فيه سرا
* تنبيه * (الرأي الكلي لا ينبعث منه
شيء مخصوص جزئي فانه لا يخصص

الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن
الشرح * استشهد * (صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل
كرة محرك نحرى كما غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة
جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعد الاول قد
تتحرك بالعرض لانها في اجسام والمحب انهم جعلوا لها تصورات
عقلية ولم يحضروا ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم
فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته
وانت ان حققت لم تستجيز ان تقول ان النفس الناطقة التي انما تتحرك
بالعرض الا بالجواز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له
وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه
الذي هو منطبع فيه) قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين
ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحدا وان العلم الاول قد حكم
في موضع وجودته وفي موضع آخر بكثرتة وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك
القوم زعموا ان الحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها اولهم
القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض
والمتحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب
ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المتحرك الذي لا يتحرك
من حيث هو متحرك هو الله الاول والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك
الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير
واجب لانه يجوز ان يكون المتحرك متحركا من جهة ما هو متحرك
ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة وهذا هو
الذي حللهم على الاكتفاء بالصورة المنطبعة في مواد الافلاك دون
النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين
احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
بان محرك كل كرة يحركها تحريك غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي
لا يكون بقوة جسمانية وهذا القولان يتجانان ان كل محرك كرة جوهر
مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين واتجاههما
والثاني اعترفهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ
تشوقاتها وتقرر ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة

يجزئ منه دون جزئي آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقتزن به ليس هو وحده فالريد من الحيوان بقوته الحيوانية
للغذاء انما يريد ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما
يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان او حصل له شخص آخر يله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان

ذلك مثلاً عنده، وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية أياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعاً وربما كان متجدد الوجه - ود نحو ما تجد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ولعل هذا ما يخص الإرادة بشئ جزئي حتى يكون * ٢٨٠ * والإرادة الكلية مقاديرها

مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي ونحن أيضاً فربما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية فيجب أن يفعل ثم اتبعناه قضاء جزئياً ينبعث منها شوق وإرادة متعينان ضرباً من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية تصبر هي مرادة (لجل المراد الأول) * الشرح * لما فرغ من المطلوب الأول وهو إثبات أن للفلك مبدأ ذات الإرادة كلية شرع الآن في المطلوب الثاني وهو إثبات أن للفلك مبدأ ذات الإرادة جزئية والدليل عليه أن نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات واحدة فليس بأن يصدر عن الكلي جزئي أولى من غيره فلما انحصرت الكلي وهو محال أو لا يحصل شئ منها وهو المطلوب ثبت أن الذاتي الكلي لا يصدر عنه شئ جزئي وأنه لا بد لذلك الجزئي من إرادة جزئية وصاحب الإرادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للهلاك ولقائل أن يقول ادراك الشيء المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشيء المعين والنسبة بين الأمرين لا يتحقق إلا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشيء المعين من حيث أنه هو متوقف على حصول ذلك الشيء وحصول أفعاله متوقف على إيجادهما وتكون بينهما إياها فلو توقف تكوينها على شعورنا إياها من حيث إنها هي لزم الدور فأنها لا توجد إلا بعد إيجادها ولا توجد إلا بعد أن فعلها بعينها ولا نعلم بعينها إلا بعد تعيينها

جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات أو بالعرض فهو جسم أو قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لما يتحرك بالذات أو بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض وفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر وأعلم أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكور وإنما يذهب إليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالبدا والمعاد فانه قال بهداه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادئ أن محرك جلة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً وأن لكل كرة محركاً مشوقاً بخصائصه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه أن الأشبه واللاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه وجود مبدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مطابق * إشارة * (الأول ليس فيه حيثيات أو حدائثه فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ الأول أو الواحد بسيط اللهم إلا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده عن اثنين أو عن مبدأ فيه حيثيات أن يصح أن يكون عنه اثنين معاً لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للأخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما أو لهما معاً ولا يكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط فالعملول الأول عقل غير جسم وانت فقد صحت لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك أن هذا المبدأ الأول في سلسلتها أو في حيزها العقلي (يريد بيان أن العملول الأول لا يمكن أن يكون جسماني هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الدنى بلبه على بيان الطريقة الثالثة لإثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل أن المبدأ الأول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدأ الأول أو الواحد بسيط إلا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الأول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الأول لو وحد الجسم يكون

* مؤلفاً *

ولا يتعين هي الاعتدال وجودها فظهر مما قلنا لزوم الدور وإيضاً فلما أدار جنة إلى أنفسنا واختبرنا أحوالنا علمنا قطعاً أننا متى حاولنا الحركة فأننا لا نحاول إلا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في المرصع الفلاني في الوقت الفلاني وكل

ذلك لا ينافي الكلية فاما ان يقال انا نقصد إيجاد تلك الحركة المعينة من حيث إنها هي فذلك غير حاصل وذلك
 بوجوب القطع بهذا الاستقراء والاختبار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه لا ينحصر ذلك
 الجزئي بسبب تخصص * ٢٨١ * المحل والوقت ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد

في حصوله من ارادة جزئية لكن
 ما ذكرتموه معارض بنفس هذه
 الارادات الجزئية الحادثة فانها
 امور حادثة فلا بد لها من امور اخر
 حادثة جزئية ايضا ثم الكلام فيها
 كالكل في الاول ويلزم التسلسل
 ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو
 محال لاستحالة حصول علل ومعلولات
 غير متناهية دفعة واحدة ولا دفعة
 بان يكون كل سابق علة لاحق
 وهو ايضا محال لان السابق معدوم
 حال حصول اللاحق والمعدوم
 لا يكون علة للوجود وهذا متفق عليه
 بين الفلاسفة ولانه لو جاز ان تكون
 الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة
 فلم لا يجوز ان تكون الحركة الجزئية
 السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة
 وحيث يحصل الاستغناء عن اثبات
 هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت
 المساعدة على انه لا بد مع الارادة
 الكلية للحركة من سبب آخر في حصول
 الحركة الجزئية ولكن لم لا يجوز
 ان يقال ذلك السبب هو تخصص
 القابل من غير حاجة الى نفس ذات
 ادراكات جزئية وبيانه وهو ان الفلك
 يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه
 الرجوع عن جهات حركته واذا كان
 كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة
 الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة
 الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل
 تخصص القابل فان جرم الفلك في كل
 وقت لا يقبل الا حركة مخصوصة

مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حذيتان ليصح
 ان يصدر عنه الهبولى والصورة من الاك عات في انما الاول ايضا انه
 ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للآخرى بل يحتاجان معا
 الى علة توجد كل واحدة منهما فان إيجاد المركب مسبوق بإيجاد اجزائه
 او توحد هما معا ولا يجوز ان يكون عليهما القرينة شيئا غير منقسم قاذن
 المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق
 بجسم بل هو عقل محض وانت نقد صحتك في هذا النمط وجود عدة
 عقول متساوية الذوات هي مبادئ تحريك الافلاك ولا شك ان هذا
 المبدأ الاول في علمائها اي هو ايضا محرك افلاكها اول الافلاك
 اوفى حيزها العقلي ان لم يكن محرك افلاك اي يكون مشاركا لها في التجرد
 والبراءة عن القوة * تنبيه * (فقد كنت ان تعلم ان الاجسام الكرية
 العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد) هذا الفصل مشتمل على اربعة
 مطالب اكثرها مما مر بيانه وذلك وسمي بالتنبيه وانما جزمها ههنا تنبيهها
 وتذكيرا على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية
 والثاني معرفة كثرة حركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها
 اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض
 الامور وفي آخر الفصل رغب على تعرف علاها الفاعلية ووجد لبيان
 ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه
 قد يمكنك ان تعلم ولم يشغل بيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك
 العلوم فيه اجالا فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والافلاك
 اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
 اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا
 والطريق انى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة
 سيرها وثبوتاتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
 الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول
 الحكيمية وهي انما دكل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك
 ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة
 البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجزائها
 وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجي زواله بعد ان قسموها

معينة وعندكم تخصص * ٢٦ * القابل يجوز ان يكون سببا لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع
 الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء فنخصص
 القابل فلم لا يجوز مثله في هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على انه لا بد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان

القوة التي تكون كذلك لابد وان تكون جسمانية فانهم ذلك على مذهبكم المشهور من ان الادراك الجزئي لا يمكن الا بالقوة الجسمانية قد حدث في هذا الاصل بما تقدم من الرجوع القاطعة التي لا مطن فيها ثم ان وقعت المساعدة على جميع ما ذكرتموه لكن غير مستقيم على اصولكم وذلك لا غرض

﴿ ٢٨٢ ﴾

النفس من تحريك ذلك

التشبه بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق الى التشبه لا يمكن الا بعد ادراك التشبه به فاذا كانت النفس التي هي الحركة لجرم الفلك قوة جسمانية لا تقوى على ادراك المجردات والعقل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنها ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى التشبه به فان ما لا يكون معاوما استحال الشوق اليه والعلم بذلك ضروري فلئن قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس الناطقة اما اذا اثبتنا النفس الناطقة اندفع فتقول على هذا التقدير ايضا لا يدفع ما لم تتركوا مدعيتكم في شيء من هذه المسائل لان المباشر القريب لتجريكات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لابد وان يكون صاحب الادراكات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لابد وان تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المباشرة للتجريك انما تبشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهي من حيث انها تبشر الافعال الجزئية وتذكرها لابد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشاق الى التشبه بالعقل مجردة فاذا خلاص عن هذه العقدة الابان يقال لا حاجة في هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية او يقال الادراكات الجزئية يصح

الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزئية يتفصل الكلية اليها فالقمر ما اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدد السافل ويكون هي اكر الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلافا والمأخرون زادوا فلما آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوئا وبعدا وقربا من الارض فمن خبر المحصلين منهم من جعل تلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالفائلين بالمشورات والخلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالفائلين باسترخاء او تارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالفائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع بقرب من خمسين فافوقه والمأخرون المقتفون لارصاد بطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محاذيه مقعر ما فوقه ومقعر محاذي ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان مثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك اخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارجا عن المركز عن مركز الارض يتفصل عن المائل او المائل يماس محاذيهما ومقعرهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقر من حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن خارج المركز يماس محاذيه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس رأى اثبات الخارج اولى لكونه ابسط

﴿ والكواكب ﴾

على الجواهر المجرد او يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات او يقال ليس الغرض من تحريك ذلك هو الشوق الى التشبه واي هذه الاقوال ذكره فقد تركوا مدعيتهم مشهورا من مدعيتهم وقولا معسيرا عن اقوالهم فهذه ما نقوله في هذا الموضوع ولنرجع الآن الى شرح المتن اعلم ان الشيخ مقرر

في هذا الفصل الان رأى الكلى لا ينبعث عنه فعل جزئي فاما قوله لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فاعلم ان هذا هو المطلوب
فاما قوله فانه لا يتخصص بجزئي منه دون الآخر الاسباب مخصوص لا بحالة يقتزن به ليس هو وحده فاعلم ان
هذا هو الاستدلال على ذلك * ٢٨٣ * المطلوب لانه لما كان كليا كان بالنسبة الى كل الجزئيات على

السواء فيستحيل ان يوجد بعض تلك
الجزئيات دون البعض الا لمرجع
واقابل ان يقول تلك الجزئيات
قبل وقوعها ليست امورا حاصلة
تميزا بعضها عن البعض حتى يقال
لم وقع البعض دون البعض فاندفع
ما ذكرتموه ثم ثبت سلنا انه لا بد من
مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون
ذلك المخصص هو تعين القابل
والوقت واما قوله والمريد من الحيوان
بقوته الحيوانية للغذاء انما يريد
ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه
ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء
بحركته وانما يتخيل له على الجهة
الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سؤالا
على القاعده المذكورة واجاب
عنها والسؤال ان يقال ان الحيوان
يريد غذاء كليا فانه يريد مثلا الخبز
واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية
يكفي في ان يتناول الخبز واللحم
الحاضرين واجاب عنه اننا نسلم
ان ارادته للغذاء الكلي يكفي في تناول
الغذاء الجزئي بل الحيوان يتخيل غذاء
جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة
لذلك الغذاء واما قوله وان كان
او حصل له شخصي آخر بدله لم يكرهه
بل قام مقامه فليس ذلك دليلا
على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم
ان المراد منه ان قائلا او قال الدليل على
ان الادارة الكلية كافية في تناول

والكواكب الستة من كوزة في تدويرها بحيث تماس سطوحها سطوح
التدوير على نقطة والشمس من كوزة في الخارج المركز وذاد والعطارد
فلسكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل المثل
على احدهما اشتمال سائر المثلثات على امثاله وهو المسمى بالدير ويشتمل
الدير على الثاني اشتمال المثلث عليه وهو المسمى بالحامل افلاك التدوير
اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب الستة على هذا التقدير
اثني وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها
موافقة المركز الارض وثمانية خارجة المراكز ستة افلاك تدوير
يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه
بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه
بها واكمل فلك من الباقية حركة خاصة الا المثلثات الستة التي فوق القمر
فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة
والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز
والتدوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات
على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة
تدوير الخمسة المتخيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة
المقتضية لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان
ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخرى تتحرك
بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من
لا فلاك ينبغي ان ينسب بضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الان
الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول
المجمل في عدد الافلاك * قوله * (ويلزمك على اصولك ان تعلم
ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج
المركز او فلكا غير محيط مثل النديرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة
ستدرة على نفسه لا يميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان الكواكب يتقل حول
الارض بسبب الافلاك التي هي من كوزة فيها لا بان ينخرق لهما اجرام
الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته
المضاعفة وواجهه وحال عطارد وواجهه وانه لو كان هناك انحراف
بوجهه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك)

الغذاء ان ارى غذاء حضر بدلا عن الآخر لتمام مقام الآخر في كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان الارادة الكلية
كافية فاجاب عنه باننا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا واراذه الا انه لما
اجس بغذاء آخر قام هذا الجزئي مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية اخرى به بعد اما قوله وكذلك في قطع

المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد فعمارة الارادة الكلية لا تكفي في حصول الخطوات بل لابد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجد الحركة المستمرة على الاتصال و ذلك لا يمنع * ٢٨٤ * الشخصية والجزئية في التخيل

كما لا يمنع في الحركة فعمارة ان التخيل الجزئي ربما كان مقطوعا اى ربما انقطع فينتطح الحركة هناك كن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخييلات الجزئية الموجبة للحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجددا الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لا يمنع من كون ذلك التخيل شخيصيا لان هذه التخييلات كما انها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال في الحركات الجسمانية لا يمنع من شخيصيتها فكذلك في هذه التخييلات التي هي حركات نفسانية واما قوله واثبت هذا ما تخصص الارادة بشئ جزئي حتى تكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلى ولا يجب له تخصص جزئي فعمارة ان الارادة الكلية مالم تخصص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئي فان الارادة الكلية مقابلها ومقتضاها مراد كلى والكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئي واما قوله ونحن فرما فضايقضا كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا بذهبت منه شوق وارادة متعينا نضربا من التعيين الوهمي فينبعث منه القوة الحركة الى حركات جزئية تصير

وهذا هو اطوار الثاني وهو معرفد كثرة النفوس الحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكيم ولذلك قل ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعاقب بالكواكب اول تعلمتها وبافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما تتعاقب نفس الحيوان بقاءه اولا وباضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة للحركة منتبئة عن الكواكب الذى هو كاقاب في افلاكه التي هي كالجوارح والاضاء الباقية بعد ذلك ودلى هذا التقدير يكون النفوس الملكية تسعا اثنتان للفلكين العظمين وسبع للسيارات واثلاثا وذهب الساقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محررة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية دلى انفسهم كما اثبتوا لافلاكهم فان حكمها في وجوب اخراج الارض عن الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محو خيال لا يراى فيه بالا ناسكاس كاترى من الهلالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بمحذاته بل كان شيئا موجودا في ثباتا في جميع الاوقات دلى حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم الظاهري فيه مشكل والظاهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعد النفوس الحركة دلى هذا الرأى عدد الافلاك والكواكب جميعا والشخص حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتغير الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكد ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجية المراكز والتداوير والكواكب مخصصة في الابداع بصور كالية زائدة على صور المثلثات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تتحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر الحركات مبنى عليه وانما نفاه بشئين احدهما البرهان الكلى المتقدم وهو امتناع الخرق والاشياء على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لا بان يتحرك لها اجرام الافلاك والثاني برهان

مرادة لاجل المراد الاول فعمارة ان الشئ الفلانى * حدى * ينبغى ان يفعل ثم نتبع هذا الحكم الكلى حكم آخر جزئي ثم نتبع ذلك الحكم الجزئي شوق جزئي فينبعث القوة الحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل

لا بد معها من الارادات الجزئية ولقائل ان يقول لا نزاع انه لا بد من ارادة حصول حركة جزئية ولكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئية طبيعة كلية لانه يصح فيها ان تكون مقواة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية * ٢٨٥ * فهي حزبية والحركة الجزئية يتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا

المفهوم - وم كليا فارادته يكون ارادة للكل لا للجزئ بل ارادة الجزئ لا يمكن ان تكون - مؤثرة لان ارادة الجزئ نسبة خاصة للارادة الى الجزئ والنسبة متأخرة عن المنسوين فتعاقب الارادة بذلك الجزئ متأخرة عن ذلك الجزئ والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه * موعده وتنبه * (اما الشيء الذي يشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد بيانها بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه ان يتحرك متحرك ارادى الا لطلب شيء ان يكون لاطالب اولي واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العتي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهى والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذته ما او تبدل حالة ما بمحاولة وازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه سبيبا مخوفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطرب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل هو ذا تخيل شيء وانخفض ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين * التفسير * لما بين ان المقصود من الحركة

حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجبه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيح الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجبه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاربخنا هذا في اول العقب بالقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الان اوجبه العقب في يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجبه متساويا و موافاته حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برج السرطان والحوث فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الجامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا او كسر جزء من ثمانمائة وستين جزءا من المحيط ويحمل التدوير معه والمسائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثل اكبرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلاثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الآهي قد افترضنا ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتهما المذكورتين صار الاوج ممائلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير ممائلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قربا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دورا في المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دورا استقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال

الفلكية امر سواها وبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلى ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلى ليس مقصودا بالذات انما هو بالتشبه بالعقل المفارق وهذا انما يتنه في النمط السادس من هذا الكتاب لاجرم وعندها بان بيانه سيجي ففما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه

اعادها ههنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن او اعتقد ان ذلك
الفعل اولي له من عدمه ثم انه قنع بالدعوى وما شهد بها بحجة والحجة فيه ما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في
الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي امور احدها الافعال * ٢٨٦ * العينية صادرة لاعن الداعي فانه

لا منفعة للانسان في ان يتعبث بالنبذة
الملقاة في الطريق وان يتعبث بشجرة
واحدة من شجرات لحيته فاجاب
بان في ذلك التعبث ضرر باخفيا من الالذة
واما التعبث بالشجرة المعينة فلان اليد
ربما كانت اقرب اليها منها الى
غيرها وثانيها الساهى والنائم يفعل
افعالا من غير الداعي والجواب
ان الافعال الصادرة عنهما لاجل
امور وهي اما لاجل تخيل الذة او تبديل
حالة مملولة او ازالة وصب ما والنوم
لا ينافي التخيل او ان كان منافيا له
فانما ينافية النوم العرفي وعند ذلك
لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي
تكون بين النوم واليقظة فهي غير
منافية للتخيل لان اوان يكون ذلك
الفعل ضروريا كالتنفس او يصير ضروريا
كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا
او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب
او للطرب واما قوله واعلم ان التخيل
شيء والشعور بالتخيل انه هو ذات التخيل
شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر
شيء وليس يجب ان ينكر التخيل
لاجل فقد ان احدا الامرين فاعلم
ان الغرض منه انه لما ادعى ان الفعل
لا يتأتى بدون التخيل او الظن او العلم
واجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا
ايضا كان ههنا لسائل ان يقول
لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه
حصول ذلك التخيل له حالة النوم

الشمس وكذلك في التربع الآخر فاذن المركز يوافق الاوج في الاجتماع
والاستقبال والحضيض في التربعين واما عطارد فلما كان له فلكا كان خارجا
المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة
المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف
التوالي قدر مسير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف
ذلك وكان التقدير الالهى مقتضيان يكون مركز التدوير في الاوجين
معاً وجب اذا تحرك الفلكا عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن
اوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل
الحركتين بمثل من الاكبر فصا صا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله
فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا
صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من
الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان
المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معاً ويكون
اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويين البعد عن
الاوجين المتقابلين وتكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى
الاوج الابلعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج
الابلعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد
في اوجيهما اى في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك
مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستترة الى الافلاك لالى الكواكب
انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز
كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى
جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فوائتقل الى جهتين لزم حصوله
دفة في جهتين سواء كان الانتقال ان بانذات او باعراض او بهما ثم قال
لا يقال انا نرى الرى يتحرك الى جهة والشملة عليها الى خلافها لانا نقول
لم لا يجوز ان يكون للشملة وقفة حال حركة الرى والرى وقفة حال حركة الشملة
وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك
حركة واحدة بتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة
واحدة احدثت حركة تساوى مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين

ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لانسم * احدثت *
انه لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء والعلم بكونه متخيلا في الحال شيء آخر وبذا
انه كان متخيلا في الوقت الدنى مضى شيء ثالث ولا يلزم من فقد ان ههنا التذكر فقد ان الامرين انما وبالله

التوفيق وهذا آخر الكلام في هذا النمط * النمط الرابع * (في الوجود وغالاه) التفسير لقائل ان يعترض على هذا العنوان فقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود منتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لا يلزم من قولنا للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل

ان يكون افتقاره الى العلة لا لكونه موجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود لفظة مهمة فلا تقتضي الكلية فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المتصوود بالذات من هذا النمط ثمانية (ا) الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معاوما ولا متصورا (ب) تفصيل القول في العلة (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (هـ) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولا من الاجزاء الحسية (و) لاضدله ولائد (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية واكثرها مما لا يتأني الابفصول وسأتي على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها ببعض ان شاء الله تعالى * المسئلة الاولى * في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيه اربعة فصول * تنبيه * (انه قد يغلب على اوهام الناس ان الوجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او موضع بذاته كالجسم او بسبب

احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ار لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة توسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المترجات فاذا الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الحركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال * قوله * (وتعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها مشوقه الخاص هو ما فوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلاك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلاك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى يقرط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقل اشارة الى انه مذهب اقوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة شرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل افعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان العدد الثابت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فنالحتمز اذ لم يدل على امتناعها دليل * قوله * (وتعلم انها لم يختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالاصبع الاولى ليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع

ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأني لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لا نك ومن يستحق ان يخاطب تعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصريف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك لا تشك ان في ان وقوعه على زيد وعمرو يعني واحدا موجودا فذلك

المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس اولا يكون فان كان بعينه من ان يناله الحس فقد
اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا العجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين
وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه

يتخصص لا محالة بشئ من هذه
الاحوال واذا كان كذلك لم يكن
ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن
مقولا على كثيرين يختلفون في تلك
الحال فاذن الانسان من حيث هو
واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته
الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة
غير محسوس بل معقول صرف
وكذلك الحال في كل كلى * التفسير *
والدليل على فساد قول من قال
مالا يكون محسوسا لا يكون معقولا
ولا متصورا هو اننا لم بالضرورة
اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة
الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة
فيها اما ان يكون لها شكل معين
وقدر معين وحيز معين واما ان
لا يكون له شئ من ذلك فان كان الاول
لزمت ان لا يكون مشترك فيه بين
الاشخاص ذوات الصفات المختلفة
لان كل شئ معين فانه يخالف كل
ما عداه وان كان الثاني كان ذلك
القدر المشترك اذا اخذ من حيث
انه هو فقط لم يكن له قدر ولا شكل ولا حيز
ومثل هذا لا يكون محسوسا مع انه معقول
فقد بطل ما يقال مالا يكون محسوسا
لا يكون معقولا بل البحث والتفتيش
قد اخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس
ولنرجع الى التفسير قوله انه قد يغلب
على اوهام الناس ان الموجود هو
المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب

شئ وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة
خامسة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية
بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات
التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فان هي مختلفة بالانواع وكل
نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضى
اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون
والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها
وهي التي يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله
(فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا فريبا لبعض
في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان
ذلك) هذا هو الحث على تعرف المبادئ الفاعلة لهذه الاجرام
اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد ابيان ذلك * هداية *
(اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه
ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي مثله لجسم فلكي يحويه لكان
اذا اعتبرت حال المعول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود
والوجوب فبعد وجود العلة وجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلا
في الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى
امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص
المعول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه او غير
واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع
وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب
فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالحلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان
انه ممتنع بذاته فليس شئ من السماويات علة لما تحته وللمحوى فيه)
فالفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على
الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان تبين امتناع كون الاجسام
والجسمانيات عللا لشي من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللا
المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم
عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللا مفارقات بعد الاول وهي العقول
اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام

* العالية *

على اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما بين ان القوة التي تحكم على غير المحسوس

بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله وان مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فعناه ان مالا يكون محسوسا
حقيقة استحالة ان يكون له وجود واما قوله وان مالا يتخصص بمكان او موضع كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال

الجسم فلا حظ له من الوجود فعنه أن الشيء إما أن يكون جسماً أو حالاً فيه أو لا يكون جسماً أو حالاً فيه فإلزاماً للجسم له الوجود والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذي هو محله فهم هؤلاء قد اعترفوا بهذين القسمين وانكروا القسم الثالث ﴿ ٢٨٩ ﴾ وأما قوله وانت يتأتى لك أن تأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان

قول هؤلاء فعنه أن هؤلاء زعموا أن ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لأنك إذا تأملت في المحسوسات عرفت أن فيها ما ليس بمحسوس ثم أنه بعد ذلك ذكر الدلالة التي حررتها عبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل أن يقول الشيخ في هذا الفصل إنما حاول الرد على من قال لا موجود إلا الأجسام والأعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لأنه بين أن الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهي غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وإنما وجودها في الذهن والقوم إنما منعوا من وجود شيء غير محسوس في خارج الذهن والحاصل أن القوم منعوا من وجود شيء غير المحسوس خارج الذهن والشيخ أثبت أمراً غير محسوس في الذهن فلم يكن كلامه مبطلًا لمقالة أولئك والجواب عنه من وجهين الأول أننا فيما مضى أن القدر المشترك من الانسانية بين الأشخاص الخارجية موجود في الخارج لأن هذا الإنسان عبارة عن الإنسان المقيد بقيد أنه هذا ومتى كان المركب موجوداً كانت بسائطه أيضاً موجودة فالإنسان من حيث هو إنسان لا بشرط شيء موجود لكن الإنسان لا بشرط شيء غير محسوس فإنه عالم يتقيد بالقيود

العالية علة لبعض ولما كانت الأجسام العالية منتزعة إلى حاو ومحوى وكانت علة الحاو على تقدير الجواز اقرب إلى الوهم قدم بيان امتناعها وأعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحوه طريق خاص وهو استلزامه لبثوث الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فإن سلوك الطرق الخاصة اخرج إلى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات أحدها أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجودة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً فإن الطبائع النوعية ما لم تكن أشخاصاً معينة لم توجد في الخارج وإثبات أن العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوده متأخرين عن وجود العلة فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ إما أن لا يمكن لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن والثالثة أن الشئين اللذين يكونان معاً لا مزية المصاحبة الاتفاقية بل معينة بحيث لا يمكن أن يفك أحدهما عن الآخر فإنهما لا يتخالفان في الوجود والإمكان لأن تخالفهما في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بأن يقال لو كان الحاو علة للمحوى لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الأولى وحينئذ كان وجود المحوى إذا اعتبر مع وجود الحاو المتشخص موصوفاً بالإمكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاو أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم أن يكون هو أيضاً مع وجود الحاو المتشخص ممكناً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الأحوال واجب والإمكان الخلاء ممكناً لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاو ليس بعلة للمحوى وأعلم أن قوائم الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه أن الخلاء ذاتاً هي المقنضة لامتناع وجوده بل معناه أن تصور هو المقنضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نقي ما تصور فيه فان المحوى من حيث هو ملا لا يتصور إلا مع ذلك النقي وذلك النقي لا يتصور إلا مع تصور المحوى من حيث هو ملا وإذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يتشكك به وهو أن يقال كون عدم الخلاء واجباً لذاته يتأتى كون مأمعه أعني

الجزئية المشخصة لا يصير ﴿ ٣٧ ﴾ محسوساً ثبت أن ما ليس بمحسوس موجود والثاني لو سلمنا أن الأمر الكلي ليس إلا في الذهن لكننا نقول قد عرفنا بالدلالة أنه لا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن لا يكون ماهيته معقولة متصورة وإذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يمكن ادعاء الضرورة في امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا

هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض * وهم وتنبية * (ولعل قائلًا منهم يقول ان الانسان مثلاً انما هو انسان من حيث له اعضاءه من يدوعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه

فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته اوتركته كالحال في الانسان نفسه)
* التفسير * توجيه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرت ان القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمر وغيرهما امر مجرد عن جميع الواحق وهذا ممنوع بل القدر المشترك بينهما ان يكون هيكلاً من كذا من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الاعضاء محسوس واجاب عنه بان اللمحة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد وعمر مشترك في كونها يدًا ومتباعدة بخصوصياتها وحيثئذ تقوم اللمحة بتمامها في هذه الاعضاء * تنبيه * (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم وليكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس الشئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فإنا ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلايقها) * التفسير * قال هذه جهة ثابته على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم

وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى في هذا الغرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره اذالم يكن معلولا للحاوي امام كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لسداته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسماً الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فليكن الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اوردنا اليها كلاً يا غير متخصص بهذا الوضع تمهيداً لابراره متخصصاً وقصداً لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان ان ذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما ما استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصاً بهذا الوضع بقوله فاذا اعتبرنا شخص الحاوي الملة كان معه للمحوى امكان لان الشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على الشخص المعول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلاً فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه اى مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه ايضاً لما ينشأ في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شئ من السماويات دالة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا شخص الحاوي الى قوله على شخص المعول تكرر لما قررنا اولاً والاولى حذفه اثلاً بتشوش نظم اللمحة بسببه والكلام ينظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قررناه اولاً غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعول ممكناً مع العلة واجباً بعده فالاقصا عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعول فان المحوى مالم يحدد بالحاوي المتخصص مكانه لم يجب للخلاء ولا عدمه اعتباراً منه ثم اوقدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع

* استناد *

وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلا بد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل واحد منهما غير محسوس بشئ من الحواس ولا يتوهم ايضاً فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وبغير المتوهم وايضاً فكل ما قل لا ينكر عقله نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم واما قوله

ومن بعده هذه الاصول الخ فمناه ان الاعتراف بالمحسوس والنوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير النوهم وذلك هو المحسوس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخر فليس كذلك اي ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والنوهم الاعتراف بهما * ٢٩١ * ولكننا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئاً منها غير محسوس

ولا متوهم واذا ثبت ان في الموجودات المحسوسة اموراً غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلاً * تنبيه * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به بنال كل حق وجوده) * التفسير * قوله كل حق اي كل موجود وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ماهيته محدوفاً عنها شخصاته فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة واذ كان الامر في كل الحقايق كذلك كانت الحقيقة التي هي علة جميع الحقايق اي علة وجود جميع الحقايق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية * المسئلة الثانية * في تفصيل القول في العلة الاربعية التي هي العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين فرضه من هذه المسئلة في فصول ثلثة من هذا الكتاب * تنبيه * (الشيء قد يكون معلولاً بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه وهو ما به من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلية ككائنها علناه المادية والصورية واما من حيث وجوده

استناد شيء من الاجسام الى علة اصلاً لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسماً متشخصاً حارياً والمعلول بكونه محوياً ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء المتشع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد في المتن فالاصوب ان تقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً يضمن هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً الى آخره فان بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة السامع والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ماع مع المتأخر متأخراً كالحكم بكون ماع المتقدم متقدماً والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضاً عليه ويؤيد المحذور فغير متوجه لدلالة المعية في الموضوعين بالاشراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والشأنى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما هي في النمط الاول قوله (واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوي فغير مدعوب اليه بوهم ولا يمكن) لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجوداً من المعلول لاستغنائها عنه وافقارها اليها وكان الحاوي اشرف من المحوى لكونه ابعدهما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مدعوب اليه بوهم ليس يمكن على ما سألني من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظناً منه

فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثليته ويكون جزءاً من احدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) * التفسير * الشيء الذي يقتدر اليه الشيء اما ان يكون جزءاً منه او لا يكون فان كان جزءاً منه فاما ان يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة

الثالث وأما ان يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع
 الثلاثة للثلاث وأما الذي لا يكون جزأ من الشيء فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية
 او مؤثرا في علية العلة الفاعلية وهي العلة الغائية فان

لاجل غرض فلو لا ذلك الغرض
 لبقى فاعلا بالقوة كما كان فصيروته
 فاعلا بالفعل امر معلل بذلك الغرض
 * تنبيه * (اعلم انك تفهم معنى
 الثالث وتشك هل هو موصوف
 بالوجود في الاعمى ام ليس بعد
 ما تمثل عندك انه من خط و سطح
 ولم يمثل لك انه موجود في الاعيان
 * التفسير * لما ذكر ان علة
 الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا
 الكلام فرع على كون الماهية مغايرة
 الوجود اخرج ههنا على ذلك بانك
 تعلم حقيقة الشيء عند شكك
 في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم
 وهذه الحجة في هذه المسئلة قد ذكرها
 في اول المنطق وذكرنا ما فيها
 وعليها فلا حاجة الى الامادة
 * اشارة * (العلة الموجودة
 للشيء الذي له علل مقومة للماهية
 علة لبعض تلك السال كالصورة
 او لجمعها في الوجود وهو علة الجمع
 بينها والعلة الغائية التي لاجلها
 الشيء علة لماهيتها ومعناها العلية العلة
 الفاعلية ومعلولة لها في وجودها
 فان العلة الفاعلية علة ما الوجودها
 ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
 وليست علة اعليتها ولا لمعناها
 * التفسير * الغرض من هذا
 الفصل احكام الاقسام الاربعة
 من العلل فمن احكام العلة الفاعلية

بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو عمل امتناع هذا
 القسم بالشرف لكان ببيان خطابه لكانه لم يعمل بذلك الا كونه غير
 مذهب اليه بوجهه واما كونه غير ممكن فعمل بما سيأتي وللبرهن ان
 يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما بين في صناعته * وهم وتنبيه *
 (ولهذا نقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد لك من ان
 تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن
 اثنين ولا محالة ان امكان الخلا مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا
 كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود
 المحوى فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوى
 اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان
 حين يحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا بل يجب
 بعد، واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق يحدد سطحه الداخل
 وجود الماء الذي فيه لانه ليس له تسبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون
 للعلة لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الخساوي والمحوى وجبا
 معا عن شيئين) تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية
 ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي مملوا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى
 فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوى صادرا من علة
 واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بإمكان الخلا مع
 وجود الحاوي لتقدمه كالزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول
 الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه
 يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد
 او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم
 الحاوي والمحوى او لزوم علتهما عن واحد او عن اثنين قبل ولو كان
 الحاوي والمحوى او عليهما عن واحد لم يكن الحاوي وجود قبل
 المحوى ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوه الحاوي
 تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة
 المحوى وحيث لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه
 اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوى عن واحد
 او عن اثنين لم يكن مطابقا للمقتضى وان اضمر في كون الحاوي والمحوى

* عن *

انها اذا كان الشيء مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة
 لجمعها اما الاول فالماهية فكما يقال للبناء انه هو الفاعل للدار اي هو المحدث لصورتهما في مادتهما والافعال
 البشرية كلها كذلك واما الثاني فكما لمفارقات التي هي علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن احكام

العلّة الغائية أنّها علّة في ماهيتها العلّة الفاعلية بالفعل ومعاولة في وجودها العلّة الفاعلية أما الأول فكما بيناه وأما الثاني فلأن العلّة الفاعلية إنّما تحرك لتحصّل ذلك الغرض والغاية فلا وإن حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل * ٢٩٣ * أن يقول قولاك للعلّة الغائية علّة بما هيتهما العلّة الفاعلية فيها أشكال

لأنكم تثبتون العلّة الغائية للأفعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها أصلا فماهية العلّة الغائية هيتهما لا يمكن أن يقال إنّها موجودة في الذهن لانه لا ذهن في هنالك ولا شعور وغير موجودة الخارج لأن وجودها في الخارج معلول العلّة الفاعلية وإذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن أن يكون علّة للأمور الموجودة فكيف يمكن تعليل العلّة الفاعلية بما هيتهما العلّة الغائية ولا خلاص منه إلا أن يقال ليس للأفعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه في أول طبيعيات كتاب الشفاء وأما قوله أن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل فاعلم أن الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية أما القسم الأول فغاية فعله لا بد وأن تكون حادثة فأما القسم الثاني فغايته لا بد وأن لا تكون حادثة فإنهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذا القول في العقول وأما قوله وليست علّة لعليتها ولا بعناها فالمراد منه أن العلّة الفاعلية وأن كانت علّة لوجود العلّة الغائية لكن يستحيل أن يكون علّة لعليتها لأن علّيتها علّة لعلّة العلّة الفاعلية

عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما وأقول في حله اختلاف القائلين باستناد السماويات إلى مبادئها فقال بعضهم أنّها بأسرها تستند إلى العلّة الأولى وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالخاوي لكونه صادرا بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم أنّها تستند إلى عيال مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الخاوي والمحوى من واحد أو عن اثنين أن لم يكن مفسرا بشيء مما مر كان إشارة إلى المذهبين فإن تقدم الخاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين وتقرير التبيين لازالة الوهم أن يقال تقدم الخاوي على المحوى المستلزم لأن كان الخلاء انما يلزم عند كون الخاوي علّة وذلك لا يمكن إلا عند تشخصه وتحدد مقعده الذي هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يعلّاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا أما إذا لم يكن الخاوي علّة بل كان مع العلّة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فإن ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم إلا أن يكون التقدم زمانيا أما الذاتي فائما يكون للعلّة لا لما يتفق أن يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو واحد قسميه الخاص بالاعمال لا الذي يكون بالطبع لأن التقدم بالطبع غير متصور ههنا فإن المحوى لا يستلزم الخاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بأن الخاوي وإن لم يكن علّة لكنه أن فرض متقدما بالطبع عاد الإلزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك * وهم وتنبه * (أو اءلك تزد فتقول إذا خرج على الأصول التي تقررت أنه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الخاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فإنه إذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الخاوي فالمحوى يمكن فجوابك أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فإن المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذي هو علّة وذلك القياس لا يفرض فيه إمكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الخاوي في باطنه ثم

فلو كانت العلّة الفاعلية علّة لعليتها لزم الدور * إشارة * (أن كانت علّة أولى فهي علّة لكل وجود وعلّة حقيقة كل وجود في الوجود) معناه أن كان في الوجود شيء هو علّة أولى فهي علّة لوجود كل شيء ولو وجوده عال ماهيات الأشياء أيضا وهذا ظاهر * المسئلة الثالثة * في اثبات واجب الوجود والكلام في هذه المسئلة مبني

على امور اجدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لا بد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لا بد وان يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ماذكر ابطال الدور ههنا لغلة سنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه * ٢٩٤ * المقامات في سبعة فصول

* تنبيه * (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القـ يوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه متمتع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علة صار متمتعا او مثل شرط وجود علة صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لاحصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته) * التفسير *

كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان يكون بحيث لا يصح العدم عليه لما هو او يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي هي واما ذالم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لا يبقى ممكنا بل يصير واجبا او متمتعا فانك لو اخذته بشرط وجوده او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل ان يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود

تعدد الحاوي لاسبق له على المحوى وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية وللم يجب ان يكون مامع العلة علة لم يجب ان يكون مامع القبل يا علية قبل الله (الاهم الا بالزمان) اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوى لما صدر ا ماعن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحيث يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد اوضح وهو غنى عن الشرح * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الحاوي والمحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيتهما غير واجبي الوجود فتخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان ا لم يملأ كان خلا وانما يفيض ما يفيض اذا كان محددا فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط بملاء فيكون خلا) اقول هذا الفصل واضح وقدمي بيان ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوى * اشارة * (وهذا القول واحد بعينه سواء تسبب التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يكون كصورته او الى جلته) اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوى قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ لصورته او تكون هي كصورته او هين صورته او جعلت العلة جلة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة مالم يتم وجودها لا تكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع * تنذير * (قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجد هـ او لا فيوجد بهـا الجسم فان الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيولى الاجسام ولا لصورها بل انما تكون معدلة لاجسام اخر لصور ما يتحدد عليها او اعراض)

والعدم وحال حضور سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون معدوما وحال كونه معدوما * لما * او عند حضور سبب عدمه يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه ممكنا هو لا ينافي كونه واجبا او متمتعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غنى عن الشرح * اشارة * (ما حقه في نفسه الامكان

فليس يصير موجوداً من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عده من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) * التفسير * لما تكلم في ماهية الواجب والممكن تكلم الآن في ان الممكن

﴿ ٢٩٥ ﴾

لا يوجد الاسباب وبين ذلك بان ابطال كون الممكن وجوداً من ذاته فان الممكن مما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه موجود بغيره ولما ثبت ان يقول ذكرتم في هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته والثاني انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول فتستغنى عنه لان الممكن معتبر بما لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم واذا كان الممكن متغيراً بذلك كان الاشتغال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جارياً بحري بيان ان ما لا يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من ذاته وهذا لا فائدة فيه واما الثاني فلا بد فيه من بيان زائد لانه لا يلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهي ان لا يكون وجوده من شيء اصلاً لان ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يقل شيئاً من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم البطلان

لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علة لبعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احداً الحكمين الاولين غير رهاقي ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ماعلة لجسم آخر وهذا البرهان مع قرينه من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجوداً بالفعل بصورته ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلاً ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بهاموجوداً بالقوة ولا يكون من حيث هو بقوة فاعلاً والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلاً وقابلاً معاً ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليقه المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً شيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المفعول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً واما اذا اختلف المفعول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فان ذلك التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلاً على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية وانوعية وهي كان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها

بالضرورة فلا جرم لم يلتفت الشيخ اليه * تنبيه * (اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنات في ذاته وجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضاً ويجب غيرها ولنزدها بياناً) * التفسير * لما بين ان الممكن لا بد له من سبب تكلم ههنا في فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم

قبل هذا الفصل في بيان ان السبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدما تقديما زمانيا على المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله ولا الى اول وذلك عنده غير متمنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود قاما اذا قام الدلالة على ان السبب لا بد من وجوده مع السبب فحينئذ لم يحصل التسلسل لكانت

تلك الاسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره ايضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان في عزه ان ذكره في موضع آخر وهو اول النقط الخامس من هذا الكتاب لاجرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التفسيرات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه الاول ولا ثم ارد فيه الوجه الثاني وبيان الوجه الاول ان يقول لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي بأسرها ممكنة فلا بد من افتقاره الى موجود آخر فاذن لا بد من شيء يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع آحادها وجب ان لا يكون ممكنا اذا لو كان ممكنا لكان منها لا خارجا عنها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب وانطبق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود ويجب اخبرها فاعلم ان معناه انها وان لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب

يصدر بواسطة تلك المراد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملافيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيئ كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاضعة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بدلك الجسم وفيه والالكانت مفارقة الذات والافعال جميعا لدلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لدلك الجسم هذا خلاف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان القاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لاوضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلاف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط الجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجد هما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصورها بتحدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تحيل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من عال مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجود بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات

الافعال

غنى وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لاجرم لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب في حذف احد جزئي المنفصلة واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة متعلقة بتلك الآحاد ممكنة فالجملة والآحاد بأسرها ممكنة فيكون الجملة

والآحاد مقترة الى شيء آخر والالكان الممكن غني عن السبب والذي يغاير جميع الممكنات وجميع آحادها لا بد وان لا يكون ممكنا
واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب * شرح * (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن
آحادها وذلك لانها اما * ٢٩٧ * ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا

وانما يجب بآحادها واما ان يقتضي
علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة
لذاتها فان تلك الجملة والسكل شيء
واحد واما السكل بمعنى كل واحد
فليس يجب به الجملة واما ان يقتضي
هي بعض الآحاد وليس بعض
الاحاد اولي بذلك من بعض اذا كان
كل واحد منها معلولا لان علة
اولي بذلك واما ان يقتضي علة
خارجة عن الآحاد ككاهها هو
الباقى * التفسير * قال رضى الله
عنه وارضاه لما قرر البرهان على
الوجه الاجالى شرح ذلك الوجه
الاجالى بهذا الوجه التفصيلي
فنقول لو قد رنا استناد كل
ممكنا الى ممكنا آخر لا الى نهاية لمصلت
هناك جملة كل واحد منها معلول
فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة
لذاتها اولا يكون والا اول باطل
لان كل جملة فهي مقترة الى كل
واحد من اجزائها وكل واحد من
اجزائها غيرها فكل جملة فهي
مقترة الى غيرها وكل ما افتقر الى
الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة
ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة
مقترة الى كل واحد من اجزائها
وكل واحد من اجزائها ممكنا والمفتقر
الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت
ان هذه الجملة ممكنة فهي اما ان تقتقر
الى مؤثر او لا تقتقر والثاني باطل والالكان

العقول * هداية وتخصيل * (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة
وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشترك شيئا آخر في جنس
ولانواع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت
ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعل غير جسمانية فتكون هي من هذه
الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدءا لاثنتين معا
الا بتوسط احدهما ولا مبدءا للجسم الا بتوسط فيجب ان يكون المعلول
الاول منه جوهر من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر
العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية (قد ثبت
بالطرق الاربع المذكرة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة
وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير
مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فان هذه الجواهر ممكنة
الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل
بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا
فذكراته قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع
كون الواجب تعالى مبدءا الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما
او جسمانيا او نفسا احكام ثلاثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك
الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولا جل هذه
الفوائد وسم الفصل ايضا بالتخصيل * زيادة تمصيل * (وليس يجوز
ان يترتب العقلية ترتيبها وبلزم الجسم السماوى عن آخرها لان لكل
جسم سماوى مبدءا عقليا اذ ليس الجرم السماوى بتوسط جرم سماوى
فيجب ان تكون الاجرام السماوية تتبدى في الوجود مع استمرار باق
في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود
مع نزول السماويات) هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر
متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدء
الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك
لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير
مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فان العقول نازلة
في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم

الممكن غني عن المؤثر ولو كان * ٣٨ * الممكن غني عن المؤثر لما استند شيء من الممكنات الى شيء آخر ولو كان كذلك
لمكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك الجملة مقترة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو واما ان يكون
هو ذلك المجموع واما ان يكون سيادا خلاقا فيه واما ان يكون سببا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع

فونفس تلك الجملة والشيء الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا في نفسه واما القسم الثاني فهو ينقسم الى اقسام ثلاثة لانه امان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها فغير معين او يكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد واحد * ٢٩٨ * من آحادها غير مستقل

بتحصيل الجملة والثاني ايضا باطل لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على التعيين كان المعنى ان كل واحد منها مستقل بايجاد تلك الجملة وحده فرجع الى القسم الذي قبله والثالث ايضا باطل لان كل واحد يفرض على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلته علة الى ما لا نهاية له واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت افتقار هذه الجملة الى شيء خارج وهذا آخر ما قررناه في هذا الفصل وعبرة الكتاب غنية عن الشرح * اشارة * (كل علة جملة لاهي غير شيء من آحادها فهي علة اول اللاحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم يحتاج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) * التفسير * انا انما ابطالنا القسم الثالث من اقسام القسم الثاني وهو ما يقال ان علة الجملة واحد منها معين ان قلنا انها ليست علة لبعض آحاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض آحاد الجملة لا تكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا الفصل

بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا ينقطع العقول عند الفلك الاخير ولا يوجد جوهر تو اليها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساوات العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بنجوز ما لم يجزم هو به سخي * زيادة تحصيل * (فن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم نفسه جوهر عقلي وجزم سماوي) اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدء بالاشارة الى اول كثره وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلي وجزم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جزم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادى الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذافهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة الآخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثر جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله (ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثين وتكثر الاعتبارات والجهات متمتع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكررة كما مر وغير متمتع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عنه معلولاته) فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره

ما يدل عليها وهي ان كل ما كان علة للجملة فاما ان لا يكون علة لشيء من اجزائها واما * بالاجمال * ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشيء من اجزائها استحالة ان يكون علة لها لان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشيء كان حصول ذلك الشيء واجبا فينتد

يكون حصول ذلك الشيء غنياً عن تلك العلة لا يقال لم لا يجوز ان يكون اجزائها غنية بأسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لا يحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مقترة الى تلك العلة لاننا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ماهية ذلك المركب ﴿ ٢٩٩ ﴾ فاذا افتقرت في ذلك الاجتماع الى تلك العلة لم يكن غنية عنها

في جميع اجزائها بل يكون مقترة اليها في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهو ان يقترب بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لا تكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهو ان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها * اشارة * (كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطاً فهي معلولة) * التفسير * ولما ثبت افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لا يكون ممكناً ومعلولاً لانه لو كان كذلك لكان احده تلك الجملة لا يكرن شيئاً خارجاً عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستند الى غيره فيكون كانه في الوسط والواجب لا يستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غير معلولة فهي طرف بمعنى فهي واجبة وقوله لانها ان كانت وسطاً فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة

بالاجال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقترنة لا مكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن (ا) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثمانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جاوزنا ان يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا) شيء آخر صار في ثمانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وتوسط (د) وحده ثان وتوسط (ج د) معاً ثالث وتوسط (ب ج) رابع وتوسط (ب د) معاً خامس وتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وتوسط (د) ثامن وتوسط (ب ج د) تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معاً ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثمانية المراتب ولو جاوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المراتب اضعافاً مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان ذلك الشيء هوية مغايرة الاول بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الاول غير مفهوم كونه ذات هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لتلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لتلك الوجود لان المبدأ الاول اولم يفعل شيئاً لم يكن ماهية اصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائماً بذاته لزمه ان يكون عاقلاً لذاته واذا اعتبر ذلك

كانت معلولة لكننا فرضنا انها غير معلولة هذا خلف * اشارة * (كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم تكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفاً وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية في كل سلسلة تنتهي

الى واجب الوجود بذاته) كل سلسلة مرتبة من عال ومعالوات سواء فرضناها متناهية او غير متناهية
فلا يخلو حالها من احد قسمين فاما ان يكون جميع آحادها معلولا او لا يكون بل يكون في آحادها ما لا يكون
معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع * ٣٠٠ * الممكنات ليس بممكن بل واجب

وهو الطرف فلتلك الجملة طرف
وان كان القسم الثاني وهو ان تكون
في جملة آحادها ما ليس بمعلول
والذي لا يكون معلولا فهو واجب
لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة
فهي لامحالة متجهة الى واجب
الوجود لذاته وهو الطرف وهذا
آخر كلام الشيخ ههنا في اثبات
واجب الوجود وقد بقي ههنا مقام
آخرو وهو ابطال الدور وهو ان يكون
هذا بترجيح بذلك وبذلك بترجيح بهذا
واعلم ان الدور باطل والمعتمد في ابطاله
ان يقال العلة متقدمة على المعلول
فلو كان كل واحد منهما علة الآخر
لكان كل واحد منهما متقدما على
الآخر واذا كان كذلك كان كل
واحد منهما متقدما على المتقدم
على نفسه والمتقدم على المتقدم على
الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم
تقدم كل واحد منهما على نفسه
وذلك محال ولتأمل ان يقول اما ان
تعني بتقدم العلة على المعلول التقدم
بالزمان او بالذات او بمعنى ثالث والاول
باطل بالاتساق وايضا فاذا انفكت
العلة عن المعلول في زمان واحد
جاز انفكاكه عنه في سائر الازمنة
وما كان كذلك لم يكن صلة للشيء
وايضا فاذا وجدت العلة في الزمان
الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول
في الزمان الثاني فتأثير العلة في المعلول

له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا الا ول فهذه ستة اشياء وجود وهوية
وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في اولى
المراتب هو الوجود وثالث في ثانيتهما هي الهوية اللازمة للوجود
باعتبار مغايرته للاول وتعقل بالذات اللازم له لجرده وتعقل للمبدأ
الذي استفاد من الاول واثنان في ثالثتهما وهو الامكان والوجوب
الناظران عن الهوية وذلك باعتبارنا آخر الهوية عن الوجود واما باعتبار
تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعلقان في ثالثتهما
واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمننا والتزاما وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان
يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة
والوجود وتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه
بالفعل والوجوب وتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حاله المستفاد من مبدئه فهذه
الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالثبات الموجود في العقل والاولى والثانية
تشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بحالهما بالقياس الى مبدئيهما
المراد ان من قول من ذكر الثانية واذا تقررت هذا فليترجع الى باقي شرح التت
ونقول قوله من الضرورة ان يكون جوهره على يلزم عنه جوهره على وجزم
سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا لافلاك الاول اذ لا سبيل
الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدرا لافلاك الاول جوهره على سواء كان
هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحنوي
على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبه ان مصدره
لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا يمكن اسناد جميع
الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول * قوله * (ولا
حيثي اختلاف هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته مكاني الوجود وبالاول
واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى ان اسناد
الكثرة الى العقل المدنى هو المعلول الاول لا يمكن الا من ههنا الوجه
وانما ذكر اربعة امور من السنة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود
لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة
التي ذكرها لا غير * قوله * (فيكون بماله من عقله الاول
الموجب لوجوده وبماله من حاله عنده مبدأ الشيء) اشارة الى امرين

اما ان يكون في الزمان الاول او في الزمان الثاني فان كان الاول كان وجود المعلول متأخرا * احدهما *
عن وقت وجود العلة وقديمتاها متى كان كذلك انسند على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود
وان كان الثاني لم يكن العلة متقدمة على المعلول في الزمان لان انما صار علة لذلك المعلول في الزمان الثاني وقد حصل

المعلول معه في ذلك الزمان والثاني ايضا باطل لان اثنين بعد ذلك ان شاء الله تعالى ان لا تعقل من التقدم بالذات على المعلول الا كون
العلة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع
معناه الى انه لو كان شيان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ولا يبقى حينئذ

فرق بين التالي والمقدم اصلا بل لو فسرنا
تقدم العلة على المعلول ما هو وراء التأثير
لكان الكلام مستقيما ولكن الشأن
فيه واما الثالث فلا بد من بيانه ثم
لئن وقعت المساعدة على ذلك لكن
في قولنا المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء كلام فان
ذلك التقدم ان كان بالزمان كان
صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع
وفيه بحث ذكرناها في كتاب النهاية
والانصاف ان الدور معلوم البطلان
بالضرورة واعل الشيخ انما تركه لذلك
* المسئلة الرابعة * في وحدة
واجب الوجود تحضة فضول قال
رضي الله عنه البرهان الذي تمسك
الشيخ به في اثبات هذا المطلوب
مقتدر الى مقدمتين فلاجل ذلك
تكلم الشيخ اولا في تبين المقدمتين
ثم خاض بعد ذلك في البرهان * اشارة *
كل اشياء تختلف باعتبارها وتتفق
في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق
فيه لازما من لوازم ما يختلف فيه
فيكون المختلفات لازم واحد وهذا
غير منكر واما ان يكون ما يختلف
به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي
يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا
عرض لما يختلف به وهذا ايضا غير منكر
واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا
عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير

احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر
الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين
يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين
التي بهما صار مبدأ العقل آخر * قوله * (ويماله من ذاته مبدأ
لشيء آخر) اشارة الى حاله في ذاته المشتلة على الحالتين الباقيتين التي
بهما صار مبدأ الفلك * قوله * (ولانه معلول فلا مانع من ان يكون
هو مقوما من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتلة على
كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بالفظه هو الى العقل الاول مع
جميع كالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات
وحده وان ذلك شيء واحد كما مر * قوله * (وكيف لاوله ماهية
امكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى الماهية والوجود اللذين
لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما
بالامكان والوجوب تنبيه على استلزامهما الاوصاف المذكورة * قوله *
(ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة
مبدأ للكائن المناسب للمادة) اي ينبغي ان تستند عليته للعقل الذي تحتته الى حاله
التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحتته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته
بالمادة اشبه وكما له الفاض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه
العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك * بقوله * (فيكون بما هو عاقل
الاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالاخر مبدأ الجوهر جسماني) ثم اشار
* بقوله * (ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير
سببا للصورة ومادة جسميتين) الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين
اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه
بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلنكا بالفعل ولاجل
وبالثاني صار مبدأ صورته التي يكون الفلك بها فلنكا بالفعل ولاجل
كون الماهية والامكان عديمين في ذاتيهما وجود بين غيرهما كانت
المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة
على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت
اسادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر
في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان

منكر * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان احدي المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض في تقرير
غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن تقدم مقدمتين فالاولى ان كل شيئين او اكثر فلا بد وان يكونا مختلفين
في هويتهما او لشخصيهما لان تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذلك لا غيره هذا خلف الثانية

أن الأشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والاتواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالأجناس العالية فإنها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وإن كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية وإذا عرفت **٢٠٢** هاتين المقدمات فنقول

كل اشياء فهي مختلفة باعتبارها كما يناء فإذا اتفقت في امر مفهوم لها كان ما به الاختلاف مغايرا لما به الاشتراك لا محالة فيكون هوية كل واحد منهما مركبة شراكة الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك اما ان تكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس او يكون ما به الاشتراك عارضا مغاير لما به الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها فلنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون ما به الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير منكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكما اوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكذلك التماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للمقاييق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضدا للآخر وانما اوجبا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والایجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كما ان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكن لا جرم لم يمكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما

للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اوردنا بيانه وانما اطبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم تعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعاولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسط والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واعتدوا معلولا الى ما يليه كما يستندونه الى العلة الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وينوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفضل فان المجحجة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحث والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدءا لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاصل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدءين لفلك فعلي ما ذكره ولا منافضة بينهما كما مر واما المجحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمرى قد كفى للشيخ بمجحجة في موضع خرس السن الفصحى فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع المناهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات

القسم الثاني وهو ان يكون ما به الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له **تختلف** لكن حاصلها معه ابدا ولو كان حاصلها معه ابدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما الحيوان لحصل انما حصل الحيوان ولو كان كذلك استحصال ان يتميز لاجله حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو

ان يكون مابه الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون مابه الامتياز عارضا مفارقا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ما قلنا عرفت ما في الكتاب فان الفاضلة في هذا الفصل بينة جليلة * اشارة * (قد * ٣٠٣ * تجوز ان تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون

صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ولكن لا تجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) * التفسير * هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي ان ماهية الشيء يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان تكون صفة لماهية سببا لصفة اخرى ولكن لا يجوز ان تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه او ان يكون الشيء موجودا مرتين وهو محال ولا نأنتقل الكلام حيث نألي الوجود الاول والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل واعلم ان الكلام في هذه المسئلة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وانا اشير الى النكت المهمة فيها واخيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فقول لاشك ولا شبهة في ان الله تعالى موجود فلا يتخلوا ما ان يكون قول الموجود عليه

تختلف احوال العلة الموجدة بها والعديد من تلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كما لا نه فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكما لا نهها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر منه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلية في مبدأ قواها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم منه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان وجود الكثرة معا عن العلويات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحتته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قلنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ ثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مختلط فليت شعري كيف استبحر استعمال هذه المقدمة الخطائية

وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول هو ان يقال وقوع لفظة الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد والبياض وقد تنفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل

الاتقسام الثبوت فلو لم يكن الثبوت مفهوم واحد محصل لم يكن المقابل للاتقسام امرا واحدا بل امورا كثيرة وذلك يقدر في العلم الضروري بان قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون قسمته منحصرة الثاني وهو انه يمكن اتقسام الوجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة لابد * ٣٠٤ * وان يكون مشتركا بين الاقسام

فانه لا يصح ان يقال العين اما ان يكون دكية او جاسوسا اللهم الا ان يكون المراد المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذاك وحيث يستقيم اتقسامه ويكون المورد امر معنويا مشتركا لان كون الشيء مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الامر بن والثالث وهو انا اذا قلنا الدلالة على ان العالم لا بد له من مؤثر موجود قطعنا بوجوه المؤثر ثم لو تشككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او عرض لم يقدر ح تشككنا في كل واحد من الاقسام في قطعنا بانه موجود ولو اعتقدنا انه واجب ثم تشككنا في انه ممكن فانه لا يبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلو لا ان كونه موجودا امر مشترك بين جميع هذه الاقسام والالوجب ان لا يبقى القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الاقسام كما لا يبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو ان من قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لما كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا

في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسييان احدهما اتم وجودا من الآخر الى مسييين اكد لك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الاتقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على ولة نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضوع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لا جل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالجزء عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح بنجل بما مضى * وهم وتنبه * (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل بوجوب وجود مختلف وينسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا) تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبه على فساد بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدر ان معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرته ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرته ففسد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والعللة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المتضمنات * تدكير * (فالاول ليست يبدع جوهر عقليا هو بالحقيقة مبدع وبواسطة جوهر عقليا وجرام سماوي وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي) اقول لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير

فلا لم ينتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات * توسط * علمنا ان الوجود غير مشترك الخامس انا كما نعلم في السوادات انها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع الطبائع النوعية فكذلك نعلم في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز ايضا

انكار تلك القضايا وذلك يفضي الى ان لا يقطع بمثل شيء من الاشياء اصلا السادس وهو ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جمع ابياته لفظة الوجود لا يضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظة العين مثلا بحيث * ٣٠٥ * يكون الالاقى بكل بيت معنى من معاني لفظ العين فانه لا يقال فيه ان القافية مكررة ولولا

ان العلم الضروري حاصل للكل بان المفهوم من لفظ لموجود واحد في الكل والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به في الصورة الاخرى فهذا جملة ما ذكره في ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة ففساده كالجمع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فثبتت قول لو ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحيث لا يخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مقارنا لماهية اخرى واما ان لا يكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة من صفات حقيقته والقسم الثاني مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان ائنه عين ماهيته تعالى والشيخ ابطال هذا القول بالدليل المحكي ولا بأس بان نعيده مع مزيد تقرير نضمه اليه من قبلنا فنقول وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته الله تعالى ولا يقرر الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مقتفرا الى ماهيته

توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عديمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وتوسطه جوهر اعقليا وجراما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس العقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه بينة بل قد كذبته تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرينه هذا الفاضل مفسر بالابحاد من غير توسط فاذا ن لو كان موجود العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر العلويات التي لا يستند الى شيء غير علوها القريبة وحيث لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهناك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه اعادة تصور الجميع معا * اشارة * (فيجب ان يكون هولي العالم العنصري لازمة عن العقل الاخر ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها مالم يقتزن بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور مافي عالم الكون والفساد عن مبادئها وبدأ بالهولي المشتركة للعناصر الاربع فاستندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول و يعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهولي قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضاً بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هنالك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذا وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هولي مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في الاجرام

تعالى وكل مقتفرا الى غيره فهو * ٣٩ * ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا ولا بد له من سبب للمعرفة من افتقار الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته او غيرها واشان باطل لان وجوده تعالى لو كان مستغادا من شيء آخر لكان البارئ تعالى معلولا مقتفرا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل

لان ماهيته تعالى لو كانت علة الوجود تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على الملول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ماعول الشيخ عليه في ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم * ٣٠٦ * الثالث وهو الذي اختاره

الشيخ من ان وجوده تعالى يساوي وجود الممكنات في كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذي هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجود اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية او يكون غير عارض لها ولا يقتضي ولا واحد من القيدان فان اقتضى ان يكون عارضا للماهية وجب في كل وجود ان يكون عارضا لها لان لازم الحاقية ذالواحدة حاصل انما حصلت فيلزم ان يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشيء من الماهيات وجب في كل وجود ان لا يكون عارضا لماهيته فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهيتها وهذا خلف بالاتفاق وايضا فالممكنات موجودة فاذالم تكن موجودة بوجود عارض لها وجب ان يكون موجود بوجود هو نفس ما هياتها فحينئذ يكون قول الوجود على الوجودات بلا مشترك وهو عود الى القسم الذي ابطالناه واما ان قيل الوجود لا يقتضي ان لا يكون عارضا للماهية ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ لم يتقيدا بحد هذين القيدان الاسباب منفصل فلا يتحقق

الساوية وان يكون اشراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك في الطبيعة المتضمنة للحركة المستديرة السماوية بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدءا تهبطها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في إيجاد المادة اما اولافلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام اخر كما في واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون ارتباط واحد بردها الى امر واحد كما في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفرض عنه مساوئة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعارضة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة مالم يقتزن بهما الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم تقيم اسكال كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جراً من علة مادة جسم آخر اجنبيا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقل الغير والحركة في جسمه كما مر * قوله * (واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة) لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهبوط الى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بمدة العام الذي كان في جوهره فاض من هذا المفارق صورة خامسة وارسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي

وجود ذات واجب الوجود من حيث انه هو الاسباب خارجي فلا يكون واجب الوجود * يحدث * واجب الوجود هذا خلف الثاني وهو ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى وانفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عند هم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضي

ان يكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي ابدأ عليه يعولون وبه يقولون في ان وجود
الممكنات زائد على ماهيتها فانهم يقولون ان قد نقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فهنا ايضا * ٣٠٧ * لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وحب ان يكون

الوجود مغاير للحقيقة والا لا فرق
الثالث وهو انه لو لم يكن حقيقته
تعالى المجرد الوجود مع سائر
القيود السلبية لم يكن لتلك القيود
السلبية مدخل في عليته وجود
الممكنات لان العدم لا يكون علة
للوجود ولا جزأ منها واذا خرجت
تلك القيود السلبية عن ان يكون
معتبرة في عليته الممكنات كانت علية
للممكنات ليس الا لتلك الوجود
فاذا كان ذلك الوجود
مساويا لوجود سائر الموجودات بل يلزم
ان يكون سائر الموجودات مساوية
لوجوده تعالى وعليته للممكنات
فيلزم ان يكون وجود كل شيء مساويا
لذات الله تعالى في صفاته وافه له
الرابع هو انهم اتفقوا على الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها وهذه
المقدمة استندوا على اثبات الهيولى
للافلاك وعلى ابطال مذهب ذي القراطيس
في الجزء الذي لا ينجزى على ما
قررنا هذين المقامين فيما مضى وبها
استندوا ايضا على فساد القول
بالابعاد الخالية فقالوا لما افتقرت
الابعاد في بعض المواضع الى المادة
وجب افتقارها اليها البدلان مقتضى
الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف
واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث
هو وجود محذوف عنه سائر العوارض

يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر بشيء بعينه اولى
من مناسبة بشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام
لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها
وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المراد نسبة واحدة فلا يجب
ان يخص به مادة دون مادة الا امر اخر يرجع اليها وهو الاستعداد
فان لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله
الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك تصبح بعيدة المناسبة للصورة
المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار
من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة
المائية منها وهذا هو الاستحقاق * قوله * (ولابد لاختلافاتها الا
الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط
وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفصيلها وان فطنت بحملتها وهناك
توجد صور الغناصر) يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور
الغناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام
السماوية المقتضية لتفصيل كرة بلى المركز مما يلي جهة المحيط الى
ان يفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب
اجمالي واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ
ذكر في الشفاء ان قوما من المتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن
تبعه بعده قالوا لان الفلك مستدير فوجب ان يستدير على شيء ثابت
في حشوه فيلزم من محاكته التسخن حتى يستحيل تاروا ما يعده حشوه يبقى
ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه
يكون حار اولئك اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا
ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجب ان الرطب
فان البوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض
هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون الغناصر ثم قال
الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا الجسم
اليس له في نفسه احدي الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتب سائر الصور
بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة

طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان يختلف مقتضاها اذا كان كذلك فالوجود في حقا عرض مفتقر الى الالهية
محتاج اليها فكيف نقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهر قائما بالنفس بحيث يكون اقوى
الموجودات واشدها قياما بالنفس فاما الحجة التي عول الشيخ عليها في بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى

زاندا على ماهيته تعالى فجميع مقدّماتها مسئلة الإقوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانما تمتع هذا التقديم وبيانه من وجوه الاول اناسين ان شاء الله تعالى في النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة * ٣٠٨ * على المعلول بالذات ان اراد به

كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا يؤثر في المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصداق على المطلوب الاول فاننا ندعي ان التأثير في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم امر واره المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مضد قايه الثاني اننا زلنا من هذا المقام لكننا نقول لم قلنا ان كل علة فهي متقدمة بالمعلول على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فاهياتها حال قابلة لوجوداتها ففي هذا الموضع العلة القابلة لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر في اول هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت مؤثرة في صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والالم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة

الجمعية التي هي الابعاد فقط مالم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان شئت فقل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته تستحق باصلاح المواضع لا يستحق ظاهرا فان الحار يستحق حيث الحركة والبارد يستحق حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المسادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ماهيتها للصورة جسم بسيط فاذا استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انفسا ما من الاسباب الخفية علينا * قوله * (ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهالك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم) اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادى التركبات فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكما اذا الشمس لموضع من الارض المقضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اضعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاجراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكما لهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادى حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام ما زجتها بعضها بالبعض كما شاهد من القوى الغازية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هي منبعثة عن جوهر مفاق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادى افعال تخصها وبعد

لكنه مسلم ان العلة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون * حصول * بالوجود فان قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا في كون الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجودا كان معدوما فينتدب لزم ان يكون الماهية حال عدمها مؤثرة في وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية

لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها مؤثرة في الوجود كانه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هي هي * ٣٠٩ * مغايرة لوجودها وعدمها ونحن انما جعلنا المؤثر في الوجود

نفس تلك الماهية فقط وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود فهذا انعام الكلام في هذه المسئلة ويجب ان يعلم انه لا يمكن ان يحصل في هذه المسئلة قول وراء الاقوال اثثة التي ذكرناها ويجب ايضا الاحتياط في تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الآخر ليتضح الكلام في هذه المسئلة سريعا * اشارة * (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره اوصفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعله وان كان متعينا به عارضا لذلك فهو لعله فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة خصوصية ماله ذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضا تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقى الاقسام محال) * التفسير * قال رضى الله عنه لمسا فرغ عن تقرير المتقدمين شرع الآن في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركه له في وجوب وجوده ومابه الاشتراك مغاير لابه الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما

حصول الامتزاجات عن هذين الشئين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والنساطقة فيقبض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني * قوله * (وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الانفصال فان تأملك ما اعطيت من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان) يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهر عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريثا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كماله متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فتحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضى اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدأ الاول وعلاوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبته في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبته الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا

واحد منهما من كسب من الوجوب الذي شاركه الآخر ومن التعيين الذي به امتاز عن الآخر وعند ذلك يفرض الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازما لتعيين الذي به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا انه صحيح في الجملة لكنه باطل في هذا الموضع بالدلالة

التي قررناها في المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لمساهية اخرى اكان معلولا لتلك المساهية ولكانت تلك المساهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على مامر واما القسم الثاني وهو ان يكون التعيين لازما للوجوب وهذا يقتضي ان يقال اينما حصل **﴿ ٣١٠ ﴾** الوجوب حصل ذلك

التعيين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا واما القسم الثالث والرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين او يكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة واقربها ان كل عارض مفارق فلا بد له من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من واجبي الوجود الى علة خارجية اما في وجوبه او في تعيينه وذلك يخترجهما عن الوجوب بالذات وبقضي امكانهما وهذا تمام تقرير الدلالة والقبائل ان يقول اما ما ذكرتموه في افساد القسم الاول من ان التعيين لو كان علة للوجود للزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه مامر في الفصل السالف ثم ان شئنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الوجوب وصف سلبى ويتقدير ان يكون الامر كذلك يبطل هذا الدليل لا يقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتى امر ان الاول ان الوجوب مناقض لامتناع الدنى هو امر عدمى ومناقض لعدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتى الثانى وهو ان الوجوب عبارة عن تأكد الوجود فلو كان الوجوب عدما والعدم مناقض للوجود لكان الوجوب متأكدا بنفسه ومناقضة وهو محال والجواب عن الاول

كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفاعل اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المسادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في انفسهم فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكررة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصادر لكل مادة وتخصيص كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والا اول تعالى عن ذلك فاذن هو من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك حيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضى اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شئ الى ما سبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه **﴿ النمط السابع في التجريد ﴾** اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام انكل وكيفية وقوع الشرفى الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي حبرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسميه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية * تنبيه * (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهوى ثم عاد من الاخص فالأخص الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) اقول لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدىء في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعه فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه مراتب البدو بعد المبدأ الاول هي

ان الوجوب كانه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالامكان الخاص ان كان **﴿ مرتبة ﴾** عدميا مع انه يشافى الامتناع لذى هو امر عدمى فحينئذ يكون المنافى للامر عدمى عدميا ايضا ويبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب يشافىه وعندكم المنافى للوجودى عدمى فيلزم ان يكون الوجوب

عدمها والثاني ان قولكم الوجوب تأكيد الوجودان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم زعمتم ان هذا الاستحقاق وزوال الامتناع شيوع فهو مصدره على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئا آخر فافيدوا تصويره ثم التصديق به * ٣١١ * ثم نزلنا ان ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب امرا ثبوتيا لكن

ههنا ما يدل ايضا على كونه عدميا من وجوه الاول ان الوجوب لو كان امرا وجودا لكان اما ان يكون واجبا او لا يكون فان لم يكن واجبا جاز زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق الواجب واجبا فالواجب لذاته غير واجب لذاته هذا خلف وان كان واجبا وجب ان يكون وجوبه صفة اخرى وجودية زائدة عليه ولزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الوجوب واجبا هو نفس ذاته المخصوصة لانا نقول هذا مدفوع لان الوجوب يتقدير كونه موجودا مساويا لساير الموجودات في الوجود ومختلفا لها في الماهية وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته فانصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة خاصة حاصلة بين ماهيته ووجوده واذا كان كذلك وجب ان يكون وجوبه مغاير لماهيته ووجوده لان النسبة التي بين الشئ وبين مغايرة لهما لا محالة والثاني ان الوجوب لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس الذات الواجبة واما ان يكون جزءا داخلا فيها واما اطارا جاعلها والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم الاول باطل اما لولا فلانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشئ بنفسه غير معقول واما ثانيا فلان المعقول من الوجوب

مرتبة المعقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهوليات من هيولى ذلك الاعلى الى الهيولى المشتركة المنصيرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما عي اشتملا لانفعالها كما كانت المعقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها ما اشتملا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتبة في صنف المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونه بالقوة فهي في نهاية الخسة وتحاذيها في الجانب الآخر المعقول المجردة وما فوقها * قوله * (ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة بالصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالوت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر البقية) لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشئ غير مبادئها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقاءها بعد الموت كذلك وأشار بالفتة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة بالصور المعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية معها بقاءها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم

هو كون الشئ واجب الوجوب وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشئين متأخرة عن كل واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها واما ثالثا فلانا نعقل الوجوب بالذات ولا نعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقة والقسم

الثاني ايضا باطل لان الوجوب انما يكون جزءاً من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل ان تكون مركبة وايضا فلا يخلو اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة اولاً يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازماً للجزء * ٣١٢ * الآخر او بالعكس والاول

باطل لانه ما لم يجب الجزء الاول لم يجب به غيره فان كان وجوبه نفسه كان وجوب الشيء نفسه وقد ابطالناه وان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون هو هذا الوجوب فيجب ان يكون وجوبه خارجاً عنه وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام عليه واما ان يكون وجوباً آخر فيه - ود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو ان يكون الجزء الآخر لازماً للوجوب فهو ايضا باطل لانه ما يمكن الوجوب الذي هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره فيكون الوجوب واجبا اما ان يكون نفسه او غيره والكلام فيه ما مر قبله واما ان لا يمكن بين الجزئين ملازمة فان كان الجزآن واجبين كان واجب الوجود اكثر من واحد وهو يطل اصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب هذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزءاً من ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لان كل صفة خارجة عن الذات مفقورة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا الوجوب سببه فلا بد وان يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليحجب

منه احتياجهما في وجودها وكالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعها بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك اوجوب بقاء العلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان افساد المزاج المنتضى لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو عقلت بآلاتها لباتها لكان لا يعرض الالة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض للاحالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثير اما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان اعتناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) اقول التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبية جعل غير اليقظان كالناثم يقظانا في تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبية تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث العاقل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبتته الى العمى اكثر منها في نسبتته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل

الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل ولما بطلت * لذاته * الاقسام الثلاثة ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفاً ثبوياً واذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الاشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات في الماهية قد تشترك في السلوب من غير وقوع التركيب فيها فان كل بشيطين بفرضان فانهم

بشتركان في سلب كل ماعداهما المحالة وان كان الاشتراك في السلب يقتضي الكثرة لما كان الامر
كذلك لا يقال هب ان الوجوب امر سلبى لكننا نقول لابد وان يكون بين هذا الامر السلبى وبين التعينات التى
بها يخالف كل واحد * ٣١٣ * منهما الآخر ملازمة فاما ان يكون السلب ملزوم التعيين

او التعيين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر

السقوط لان الامر السلبى نفي محض
وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبار الذى
ذكره لا يجرى فيه ثم لئن سلمنا ان الوجوب
وصف ثبوتى لكن لان سلم ان تعين
كل واحد من تلك الاشياء المعنية
وصف ثبوتى وبيان من وجوه الاول
ان التعيين او كان وصفا ثبويا
لكان لكل واحد من افراد ماهية
التعيين تعين زائد عليه ولم
التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون
التعيين متعينا بنفسه لانا نقول
ان التعيين يتقدير كونه ثبويا اما
ان يكون تعين زيد هو تعين عمرو
او غيره فان كان الاول لم يلزم من
وحدة التعيين وحدة التعيين وعلى
هذا التقدير محتمل ان تكون الاشياء
الواجبة لذاتها يكون لها تعين
واحد وحيث نختار من الدلالة
المذكورة في التوحيد القسم الثانى
وهو كون التعيين لازما للوجوب ويلزم
انه انما تحقق الوجوب بتحقيق
ذلك التعيين ونقول مع ذلك انه
لا يلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع
واما الثانى وهو ان يكون تعين زيد
مغايرا لتعين عمرو فالتعيينان متشاركان
في اصل ماهية التعينية ومما يتركز كل واحد
منهما على الآخر تعينه الخاص وما به
الاشتراك غير ما به الامتياز وذلك
يقتضى ان يكون تعين التعيين زائدا عليه

لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره ف قوله اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان
الآلات تكرارها لسلف في الفصل المتقدم مع من بدفائدة وهي ان فقدان
الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها
في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كالاتها الذاتية المستفادة من العقل
الفعال فان الفاعل والقابل لهما موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات
المفقودة ليست بالآلات لهابل غير ما وقوله لانه العقل بذاته كما علمت
اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها
بالآلات البدنية ثم انه اراد المباعدة في ايضاح ذلك لينضح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا
الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله واوعقلت بآتها وتاليها
متصلة كاية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض الآلة كلال الا ويعرض
للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان العقل النفس بالآلات بدنية لكان كلما
يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك
واضح فان اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه
وقوله كما يعرض لمحاله لقوى الحس والحركة استشهد بها دبالا فعال التى
تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور
الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار
صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التى بها يكون
اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون اجود
تعقلا منه في سن النوب والوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا
بالوجهين الاولين اعنى بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات
المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احدا سمعا ولا بصرا والمراد
ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس
والحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنفي التالى
وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال
يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكمل الآلات ولا تكمل هي
في تعقلها بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط وايضا

ويلزم التسلسل والثانى وهو * ٤٠ * ان التعيين لو كان وصفا ثبويا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود
ذلك الغير في الخارج ووجود ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعينه لان ما لا يتعين لا يوجد في الخارج فان كان تعين ذلك
التعين في الخارج هو التعيين الاول والذي فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لا ينضم اليه ذلك التعيين الا بعد وجوده في الخارج

ولا يوجد في الخارج الا بعد انضمام ذلك التعيين اليه وان كان تعيينا آخر لم ان يكون شيء تعيينا فيكون متعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان الكلام في كيفية انضمام التعيين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعيين الاول اليه ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعيين الشيء * ٣١٤ * لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا

رائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعيين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما لان الاختلاف في الامور السالبة لا يوجب الكثرة على ما مر لا يقال هب ان الوجوب والتعيين امر ساي لكن لا بد وان يكون بين الوجوب وبين التعيين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التبيين ويعود الالتزام لانا نقول هذا ظ هر السقوط لان الامور السالبة عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتموه ثم ان ساعدنا على هذين المقامين ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى يشترك الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعيينها وتشخصها وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة من الوجود الذي يشترك غيره فيه ومن التعيين الذي امتاز عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة او لا يكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعيين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خالف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات لا يقال لا نسلم ان واجب

كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فار الدماغ يصف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لزيادة كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالالات بدنية وههنا قدمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وههنا يمكن ان يمرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالالة فكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيان وجود الفعل شيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح منتزعا على ذلك يجوز ان يكون المعبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معين من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه وقع في نفس ذلك المعبر وحينئذ يكون النقصان الثاني محلا دون الاول كما ان للصحة المعبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبق تلك القوة بدونها ويبقى مع الزيادة والانتقص فيما وراءه ثم انه حل الزيادة في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يمتثل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعبر في الثاني فالصحة القابلة للزيادة والانتقص وذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للزيادة والانتقص وظاهر انها لو كانت مقنضة بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حل الزيادة الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه بعين انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكنة للجاحدين فان الاقناعات العلمية تكون هكذا على

الوجود يساوي الممكنات في الوجود واثن سلمنا ولكن لا نسلم ان التعيين امر زائد لانا نقول * ما * اما عن الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلو جاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لا يجوز ان يكون الواجب مقولا على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي

وحيث يدفع أصل الحجة وعن الثاني انكم اذا دعيتكم ~~تكون~~ النعين وصغنا ثبوتها بطل أصل حجتهن ومهنا
اسئلة اخرى ولكن فيما اوردناه كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله (واجب الوجود النعين ان كان تعينه
ذلك لانه واجب الوجود فلا * ٢١٥ * واجب وجود غيره) فاعلم ان هذا هو القسم الثاني الذي

جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك النعين
فان على هذا التقدير يلزم ان يقال
ايضا حصل الوجوب حصل معه
ذلك النعين وكل واجب فهو ذلك
الشخص فيكون الواجب واحدا لا غير
واما قوله (وان لم يكن تعينه لذلك بل
لامر آخر فهو معلول) فاعلم ان المراد منه
ابطال القسم الذي جعلنا فيه الواجب
معروض ذلك النعين لان ذلك النعين
اذا كان عارضا فارقا لذلك الوجوب
وكل عارض فلا بد وان يكون معلول
سبب منفصل لزم ان يكون ذلك
النعين معلول سبب منفصل فيكون
واجب الوجود انما يتعين لسبب
منفصل هذا خلف واما قوله وان كان
واجب الوجود لازما لتعينه كان
الوجود لازما لماهية غيره او صفة
وذلك محال فاعلم ان المراد منه ابطال
القسم الذي جعلنا فيه الوجوب
لازما لتعينه وانما ابطال ذلك بانه
لو كان الوجود ملزوما لماهية
لكان متأخرا عنهم بالوجود فيكون
تلك الماهية متقدمة بوجودها على
وجودها وهو محال واما قوله (وان
كان عارضا فهو اولي بان يكون
عللة) فاعلم ان هذا هو القسم الرابع
وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك
النعين ولا شك في فساده وعند هذا
الكلام تم فساد الاقسام الثلاثة
وبه يتم الدلالة واما قوله (به ذلك
وان كان ما تعين به عارضا لذلك
فهو وعللة) فاعلم ان هذا هو القسم الثاني

ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما عا دقا
كان اركانها فهي بهذا الاعتبار مثل التجليات وما يجري مجراها
مما بعد من التعيينات * زياده تبصرة * (تأمل ايضا ان القوى
القائمة بالابدان كلها اكرار الافاعيل لاسيما القوية وخصه صا اذا اتبعت
فعلا فلا على الفور. كان الضم في مثل تلك الحال غير مشهور به كارجحة
الضعيفة اثر القوية) يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه
حجة ثانية وتقر بها ان تكرار الافاعيل وخصه بالافاعيل القوية الشاقة بكل
القوى البدنية بالمرء هو يشهد بذلك التجزية والقياس ما لتجربة فظاهر
واما القياس فلان تلك الافاعيل لانصه رعن قواها الامع انفعال
الموضوعات في تلك القوى كاثار الحواس عن المحسوسات في المدركة وكحركة
الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعالات لا يكون الاعن قاهر
يقهر طبيعة المنفعل وبمعناه عن المتأومة فوهنه والفعال وان كان
مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طابع الاعن صر التي يتألف
موضوعات تلك القوى عنهما فيكون تلك الطابع مقسورة عليها
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما
جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حرا يعجز عنه القوة عن فعلها
او يبطل كالعين تضاف به من مشاهد النور الشديد عن الابصار او
تسمى * قوله * (وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف
ما وصف) هذه القضية هي صفوى القياس وكبراه ماس وتقر به
ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها
كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع
انفعال ما لكتها لا تضاف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف
ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمبارنة من الفكرة
التي هي قوة بدنية فقد يضاف عن التعقل لذاتها ولكنها لا تضاف
معاونتها والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما
ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحنها فضلا عن الابطال
واعترض الفاضل السامع بتجويز كون العاقلة بخافة لاسار القوى
بالنوع مع كون الجمع بدنية وحيث لا يبعد اختصاص البعض بالكلال
دون البعض ساقط لان القياس المذكور ياباه واما قوله الخيال يدرك

الذي ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر في ابطاله الا ان قال لو كان تعينه لكونه واجبا بل الامر آخر فهو معلول ثم انه
اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد في بيان ابطاله بان قال ان الذي جعلناه عللة لتعين واجب الوجود اما ان يكون
عللة لتعينه الذي به صارت ماهيته مشخصة فينبذ يكون العللة عللة لخصوصية ما بالذات بحسب وجوده وهو محال

واما ان تكون علة لتعين آخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام الاخر
محال فاعلم انه اودكر هذا الكلام حين ما يعرض لابطال القسم الثاني لكان القسم اقرب الى الضبط فاما الآن
فقد ظهر المقصود ايضا * فائدة * (اعلم من هذا ان الاشياء * ٣١٦ * التي لها حد نوعي واحد

فانما يختلف اعمال اخرى وانه اذا لم يكن
مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير
العمل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها
ان يحمل على كثيرين تعين كل
واحد لعله فلا يكون سوادا
ولا يباضان في نفس الامور اذا كان
لاختلاف بينهما في الموضوع وفيما
يجري مجرا) * التفسير * قال
رضي الله عنه الاشخاص الداخلة
تحت النوع الواحد انما يتشخص
بسبب المواد لان تعين الشخص
لمعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية
لكان انما حصلت تلك الطبيعة
النوعية حصل ذلك التعين فكل
تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ
يكون نوعها في شخصها اى
لا يوجد من تلك الحقيقة الاشخص واحد
واما اذا لم يكن تعيينها بسبب ماهيتها
فلا بد وان يكون لعله خارجية وليست
تلك العلة الابدع القوابل واذا
عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة
اجتماع المثليين في محل واحد لان علة
المغايرة بين المثليين اذا لم يكن الانغيار
القوابل فيحصل لا يحصل تغاير
القوابل لا يحصل التغاير بين الامور
الحالة واقابل ان يقول لم قلتم انه
لا علة لتغاير الاشياء المتماثلة للتغاير
محالها وبيانه هو ان تلك المحال

البقية بعد تخيل الحبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر اقوى
ليس بكل فليس بشئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه
صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحساسة وضعفه * زيادة
تبصرة * (ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل
في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك
ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل
لها الا بالآلة وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) قول
هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المبركورتين قبلها وهي مبنية على
قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له
في شئ لا يمكن ان يتوسط آتته بينه وبين ذلك الشئ ويتفرع منه مقدمة
هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بالآلة جسمانية فلا يمكنه
ان يدرك ذاته ولا آتته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط
بينه وبين هذه الامور وصغرها قولنا العاقل مدرك لذاته ولا
ادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقل
مدرك بالآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجوز
تعلق المدرك الجسمانية بنفسها وباعداها مندفع بما مر في النمط
السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام
من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما عمل بالقوى الحساسة التي لا يمكن
لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لا يوضح فساد الحكم
على القوى الجسمانية المدركة بآلة كل شئ * زيادة تبصرة * (او كانت القوى
العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ فكانت دائمة التعقل له او كانت لا تتعقله
البتة) وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي
مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك
للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول
الصورة في ذاته وان كان مدركا بالآلة كانت بحصولها في آتته وهذا
مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن
ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك
الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة
ان الامور المتحدة في الماهية لا يتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة

ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحال محال اخر الى غير النهاية ولا دافع لذلك * اما *
الا احد امرين احدهما انته المحال الى ما لا يوجد لكل واحد منهما ما يماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لا يوجد جسمان
متماثلان قط ويقضى صحة القول بمذهب ذي القراطيس في الاجزاء التي لا تجزى وقوعا وان كان تجزى

وهما والاخر ان تعمل تغاير المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالحالين وهذا باطل لان الوجود لا يتغير كل واحد منهما بمغايرة
الاخر لان الدوران علنا مغايرة كل واحد منهما بذات الاخر فهو باطل لانه اولاً مغايرة المحلين لمغايرة الحالين ولا
مغايرة الحالين لمغايرة * ٣١٧ * المحلان فعلمنا ان الامر لا يكون الا بالوجه الاول وحيث ان يلزم

الدور ثم لئن وقعت المساعدة على
هذه القاعدة لكنها لا يتشبه على
اصولهم لان عندهم الوجود
الواجب مساو للوجود الممكن مع
ان الوجود الواجب مجرد عن الماهية
والقابل واذا كان الامر كذلك
لم يجب في الماهية المجردة عن القابل
ان يكون شخصها في نوعها لان
وجود الله تعالى ماهية مجردة
عن القوابل ثم ههنا وجودات
اخرى وجودات الماهيات الممكنة
وتلك الوجودات مساوية لذلك
الوجود الواجب فان منع كون
هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود
الواجب فقد جعل قول الوجود
على الواجب والممكن بالاشتراك وانه
باطل وهم لا يقولون به واعلم ان
غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل
في هذا الباب ان يلحقه التي ذكرها
في الفصل السالف حجة جامعة في ان
واجب الوجود لا يجوز ان يكون
جنسانته انواع او نوعاً تحت اشخاص
والذي ذكره في هذا الفصل حجة
خاصة في ان واجب الوجود
يستحيل ان يكون نوعاً تحت اشخاص
لان اشخاص النوع الواحد انما
تكثر اذا كانت مادية كما بينه ولما
استحال في الاشياء الواجبة ان تكون
مادية استحال ان يكون الواجب نوعاً تحت
اشخاص * تدب * (قد حصل

اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة
بالجنس او بسبب اقتران البعض بشئ ونحو ذلك الشئ اما مادي
وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير
الانسان الكلي من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص
المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما بين في النمط الرابع واذ قد
تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من جلية ومنفصلة وهي
قوانا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعلقة له في وقت من الاوقات والزم انما يتبين
بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل
لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطال هذا القسم بيانا للضرورة
المتصلة المذكورة * قوله * (لانها انما تتعقل بحصول صورة
المتعقل لها) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما
اوردناها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فسادها بها
* وقوله * (فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون
قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها) متصلة اخرى وضع
في مقدمتها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة
اللازم لتجدد التعقل * وقوله * (ولانها مادية) اشارة الى
المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية * وقوله *

(فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من مادته موجودا
في مادته ايضا) اشارة الى المقدمة الثانية * وقوله * (ولان حصوله
متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد) اشارة
الى تغاير الصورتين اعني صورتى الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة
الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للنسبة المذكورة
* وقوله * (فيكون قد حصل في مادة واحدة متوفاة باعراض
باعينها صورتان لشئ واحد معا) اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد
المادة باكتشاف اعراض باعينها لان الاعراض المختلفة قد تكون
مقتضية لتغاير المادة * وقوله * (وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة
الى ما في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المتضمن لفساد
المقدم وهو فرض استئناف تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة

من هذا ان واجب الوجود بحسب تعيين ذاته وانه واجب الوجود لا يقال على كثره بوجهه * التفسير * قال
رضي الله عنه هذا الكلام غنى عن الشرح * المسئلة الخامسة * في تنزيه ذات واجب الوجود تعالى عن
الكثرة خمسة فصول واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على ما سياتي في

ان شاء الله تعالى بيانه واعلم ان الكثرة الواقعة في الشيء تارة تكون حسية كتألف الجسم من اجزائه الجسمية وقد تكون عقلية كتألف الجسم عن الهوى والصورة وتألف الانواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركيب ثم اردفه بالبراهين الخاصة * اشارة * (لوالثام ذات واجب * ٣١٨ * الوجود من شئين

او اشياء يجتمع لوجب بها ولكن الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لوجب الوجود فوجب الوجود لا ينقسم في المعنى (ولا في الكم) * لتفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية مركبة من امور فانها مفقرة الى كل واحد من اجزائها غير هافكل ماهية مركبة فهي مفقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية مركبة فهي ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته يمكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصله لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغنائها عن السبب فتقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقي معلولاته وذلك الجزء الواحد البسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة مبنية على التي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولترجع الى شرح المتن اما قوله لوالثام ذات

انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فان هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعلقة لا لتوها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة * وقوله * (واقوة المتعقلة مقارنة لها دائما) اشارة الى معيةها في جميع الاوقات * وقوله * (فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما اولا بحتمل التعقل اصلا) انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة * وقوله * (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لتقيض التالي بفساد قسمي المتصلة مع الان الحق كون الانسان متعلقا لعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والجزان ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لا شتر اكهما في كونهما معرضين حالين في محل محسوسين انهم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجية عنه واذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهوفان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحيث ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولة اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذان كما تسعه فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساوات واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولة

* فظاهر *

واجب الوجود من شئين او اشياء يجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة لكانت مفقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكن الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لوجب الوجود فانه اذا كانت الجملة مفقرة الى تلك الاتحاد كان كل واحد من تلك الاتحاد متقدما

على واجب الوجود ومقوماته لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم لقائل ان يقول لم قال ولكن الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة في هذا التريد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من اجزائها * ٣١٩ * وهو ظاهر ومنها ما لا يكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه

فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة يكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهر محسوس لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفسه مالم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعدم امر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما امر واقتران الشئ باحد الشئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع الثلثين والجواب الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقيقة باق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات والاوزام منقسمة الى ما يجب للنفس

مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا تتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم وان كان جزأه فههنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لانعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما وافق اصوله هو الواجب * اشارة * (كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقسوم له لماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره * التفسير * لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق في ذاته شرع الآن فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لا يكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزءا من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزءا من ماهيته فهو محال اما ولا فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة وقبيل فسادها واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج عن الآخر فالجزء الذي

هو الوجود خارج عن الجزء الآخر كما ان يكون هذا الوجوب قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشئ آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لاجزاء منها فثبت ان الوجود لا بد

فإن يكون اما نفس الماهية او خارجا عنها واما القسم الثالث وهو ان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذي يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك ولنزجغ الى شرح المتن اما قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير * ٣٢٠ * مفهوم لماهيته فاعلم ان المراد

منه ان الشيء الذي لا يكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون ايضا جزءا من ماهيته على ما بيناه ويجب ان تفسر قوله كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بما لا يكون الوجود تمام ماهيته اذ لو حملناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذاته وبين قولنا غير مفهوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فاما اذا فسرناه بما ذكرناه استقام الكلام واما قوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فيقضي ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذي لا يكون الوجود نفس ذاته لا يجوز ان يكون جزءا من ذاته فقد ثبت فيما مر انه لا يجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازما له فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك في حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى في هذا المعنى قدم * تنبيه * (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هبولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس سيجد جسم آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس

لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب له ان يقاومها بالاشياء المغارة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الاحالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة * تكملة لهذه الاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحججة على كون النفس عاقلة بذاتها اني اكمل الكلام في بقائها على كالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مناله ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة * قوله * (ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد

مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالمركب من شئ كالهبولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية) هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط فحير حال في شئ من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفسادا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد ولا كان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالتفكير ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالسادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات

* قوله * (والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهل كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا يتنافى ببساطتها

وكل متعلق الوجود معلول * التفسير * عرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس من قبيل الاعراض * في * ولا من قبيل الاجسام وقد مر ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته معناه ان كل ما كان حال في محل فهو مقتدر اليه والمقتدر ممكن والمشكل ههنا

بيان المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان حالافي محل كان مقترا اليه ولم لا يجوز ان يكون غنيا في ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدراك فان قوله كل متعلق الوجود بالجسم * ٣٢١ * المحسوس يجب به لا بذاته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها

واجبة بالجسم الذي حلت الاعراض فيها وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل لسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية وبالقسمة النوعية الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شيء من الواجب لذاته فيه كثرة اما الصغرى فيبانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثانية ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان تجسد جسما آخر من نوعه المعين او ان كنت لا تجد جسما من نوعه الخاص الا انك تجد ما يشاركه في الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول قد وجدت اشخاصا تساويه في نوعه الاخير وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو يشارك ذلك الغير في كونه جسما ويخالفه في خصوصية نوعيته وما به الاشتراك

في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامر بن فيه ينساق بساطته * قوله * (واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعلها وثباتها بها) اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعتراض الفاضل الشارح فقال لو كان النفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها و كان الباقي منها هيولى لها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورته والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزأ للملا وضعه والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت كانت مافاة بذاتها على مامر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها اولم يكن فان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على مامر وقد فرقنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطاوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الامتداد الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكيمة ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذ بشرط التجرد كاتا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محال لذلك الامكان اوفى استغنائهما عن ذلك

مغاير لما به الامتياز فيكون ذات * ٤١ * كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمناه ان كل جسم وكل عرض فانه لا بد وان يكون معلولا ممكنا فلا يكون شيئا منها واجب الوجود * اشارة * (واجب الوجود

لا يشترك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لمساواة مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس
بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها
فواجب الوجود لا يشترك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي * ٣٢٢ * فلا يحتاج الى فصل

عنها لعني فصلي او عرضي بل هو
متفصل بذاته فذاته ليس لها حد
اذ ليس لها جنس ولا فصل
* التفسير * الغرض من هذا الفصل
تنزيهه تعالى عن ان يكون مركبا
من الجنس والفصل ثم قدم لذلك
مقدمة وهي ان حقيقته تعالى لا يساوي
حقيقة شيء آخر البتة لان ما عداها
من الحقائق مقتضية لامكان وحقيقته
تعالى منافية لامكان واختلاف
السوازم تكشف عن اختلاف
المرومات فاما قوله فاما الوجود فليس
بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني
الاشياء التي لا يدخل الوجود
في مفهومها بل هو طار عليها
فاعلم ان هذا الكلام كما انه جواب عن سؤال
من يقول انك ذكرت ان حقيقته
تعالى لا يساوي حقيقة غيره البتة
وهذا لا يستقيم على قولك لان
من مذهبك ان وجود الواجب
يساوي وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه
ليس مع ذلك الوجود شيء آخر
بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان
كذلك كان وجود جميع اشخاص
الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام
ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود
في الممكنات ليس هو نفس حقايقها
بل هو امر عارض لماهياتها وهذا
الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب
ان الوجود عارض لماهيات الممكنات

فان استغنى امكان الحدوث عن انحلال مع وقوع الحدوث فليستغنى
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن
فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا
لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقد ان الشرط
والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مبين القوام له
اولا لمكان فساد غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود
السواد هو تهيوه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد
مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان
فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مبين
لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة
قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيو الحدوث صورة انسانية يقارنه
و يقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو
مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعدادته وتهيوه
ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ
مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان
والتهيو عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث
النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة
المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد
ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبين عنه فاذا كان البدن مع هيئة مخصوصة
شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث
هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد
بفساد ما هو شرط في حدوثه كالكبت فانه يبقى بعد موت البناء الذي
كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة
ما حدث مبدأ تلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة
فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث
معاول ما قائما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعاول بشرائطها وما يقتضي
فساد معاول لا يقتضي فساد العلل بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عدما
* وهم وتنبه * (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل
اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فائقرض الجوهر العاقل عقل (ا)

ولكن كونه عارضا لا يخرج عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض كما ان له ماهية فذلك * او كان *
العارض له ايضا ماهية واذ كان كذلك كان الحقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها وايضا
فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات

تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنة تقتضي الامكان والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية * ٢٢٣ * لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وحيث لا يبقى الا احد

المذهبين الاخرين احدهما القول بان لفظ الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان يفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو بفضل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول ان قوله تعالى منفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده ان امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لا بد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيئات الشفاء فقال الوجود لا يشترط امر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد النسلي

وكان هو على قواهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حيثما كان عندما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فهو (ا) عقل اولم يعقلها فان كان بطل منه ذلك ابطال على انه حاله او على انه ذاته فان كان على انه حاله والذات باقية فهو كسائر الاسماء لا ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فبطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا نامت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط) لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع عقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كالانها الذاتية اراد ان يبين كيف ذاتها صافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد العلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فتحكي اولا مذهبهم ذلك واياهم على بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحببناهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقرير المذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجرا العاقل عقل الى اخره وهو ظاهر * زيادة تنبيه *

(وايضاً اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) ايكو كما كان عندما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) معناه ظاهراً وزيادة التنبيه فيه هو انه يلزم انه اذا عقل (ا) صار (ا) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (ا) فهو مجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي (ا) ولم يصير (ب) نافضوا مذهبهم فان بقي (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احواله واشد شناعة مما ذكره اولا * وهو آخر وتنبيه * (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا قائما بعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها نصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال مجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالاً

الثاني ان قوله فذاته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان معنى الوجود لافي موضوع بعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لافي موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس

يعني به الوجود بالفعل وجوده لاني موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا
فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجوهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس
هو انه ماهية وحقيقة ان ما يكون وجوده لاني موضوع وهذا الحمل هو ٣٢٤ يكون على زيد وعمر ولذا اتيهما

لألة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لاني موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذاماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصح باضافة معنى سلبى اليه جنسا لشي فان الموجود لما يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصح بان يكون لاني موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا صار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) * التفسير * لما ذكرته تعالى ليس بركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود لاني موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه باننا اذا قلنا في الجوهر انه الموجود لاني موضوع لان معنى به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لاني موضوع لوجهين الاول انا

واحد اياه يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائم) هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تحدد بالفعل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساد بلزوم احد محالين اما تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزئة واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما يلزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائم بمحالتها واعلم انه كما يلزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد يلزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى * حكاية * (وكان

لهم رجل يعرف فرفور بوس عمل في العقل والمقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفور بوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الحشف ارده الترويقا للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهب الجماعة من المشائين وفرفور بوس هذا هو صاحب ايساغوجي * اشارة * (اعلم ان قول الفاسائل ان شيئا يصبر شيئا آخر لا على

سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول) لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالجواز على صيرورتي شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصار شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصبرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض او ما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء

* آخر *

تعرف ان زيدا جوهر وان كنا لانعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لاني موضوع الثاني ان الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لاني موضوع فقيد سلبى وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحالة وجود مجموعهما فيها بل

بل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لاني موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلاً لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجود الله تعالى وليس كذلك فلا يكون داخل تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل * ٣٢٥ * لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على

آخر الى الشيء الصابر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طيناً والخشب سريراً وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبته الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المأثمة والمنصوفة حقاً ثم اشغل بذكر الحجة على فساد * قوله * (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانياً ومصيراً اياه وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى) تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصابر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامر ان موجودين معاً واما ان يكون احدهما موجوداً والاخر معدوماً واما ان لا يكون واحد منهما موجوداً وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان وذلك يناقض الاتحاد واما القسم الثاني فيتمتع تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس والشخص ابطال هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعده عدمه شيء آخر اولم يحدث ان كان بالفرض ثانياً ومصيراً اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع افظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانياً ومصيراً اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصابر بعينه ثانياً ومصيراً اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين

قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجوداً في الاعيان كان لاني موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لا يصلح ان يكون جنساً لافيه ولا في حق غيره وقد انقضا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * المسئلة السادسة * في نفي الضد والند عنه تعالى * اشارة * (الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فعملول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد الاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غايت البعد طباعاً والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع فالاول لا ضده بوجه * ثنيته * الاول لاندله ولا ضده ولا جنس له ولا فصل له ولا حده ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) قال وهذا ان الفصلان جليان ظاهراً غنياً عن الشرح * المسئلة السابعة * في انه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم يرى عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

* التفسير * اقول ذات الباري تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن التغير وقد عرفت في الفصل الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلاً ومعقولاً واعلم اننا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية * المسئلة الثامنة * في ان الطريق الذي سلكه الشيخ

في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته اجل من سائر الطرق فصل واحد * تنبيه *
 (تأمل كيف لم يخرج بياننا لثبوت الاول ووحدايته وبرأيه عن السموات الى تأمل لغير نفس الوجود
 ولم يخرج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا * ٣٢٦ * عليه لكن هذا الباب

اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال
 الوجود فشهد به الوجود من حيث
 هو وجود وهو يشهد بعد ذلك
 على سائر ما بعده في الوجود والى
 مثل هذا اشير في الكتاب الالهى
 * ستر بهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
 حتى يتبين لهم انه الحق * اقول هذا حكم
 لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل
 شىء شهيد اقول ان هذا حكم للصدقيين
 الذين يستشهدون به لآله * التفسير *
 من الناس من اثبت بحدوث العالم او مكانه
 ثم استدل به على وجود الصانع
 سبحانه وهذا الطريق وان كان جيدا
 لكن الطريق الذى سلكه في هذا
 الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود
 فقال لاشك ان ههنا موجودا وكل
 موجود اما واجب واما ممكن فان كان
 واجبا فقد ثبت واجب الوجود
 وان كان ممكنا افتقر الواجب فلا بد
 من الواجب على كل حال ثم قلنا
 ان الواجب واحد واذا كان كذلك
 كان منزها عن جهات الكثرة
 وان لا يكون جسما ولا جسمانيا ويلزم
 من الامر ان يكون العالم المحسوس
 بما فيه من الجواهر والاعراض
 ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير
 جسم ولا جسماني كونه عاقلا ومعقولا
 ويلزم من وحدته ان يكون الصادر
 عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر
 عقلا وان يكون العالم واحدا في هذا

فلم يصرا احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز
 وهو الاستحالة و اشار الى الضرب الاخر اعنى التركيب بقوله وما يجرى
 هذا المجرى * تنبيه * (فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه
 ذات موجودة بتقرر فيها الجلايا العقلية تقر شىء فى شىء آخر) لما بطل
 المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك
 هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل
 تقر شىء فى شىء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وائما عبر
 عن العقولات بالجلال لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين
 * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور
 الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من اسماء وقد يجوز ان يسبق
 الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصيرها وجود من خارج مثل ما تعقل
 شكلا ثم يحمله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل
 على الوجه اثنى) لما فرغ من بيان كيفية ارتسام العقولات في الجواهر
 العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادئ
 العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل العقولات فقسم العقولات
 الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها كتعقل
 الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك واجساد ما يعقله بعد ذلك
 ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل
 الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثانى
 عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره * تنبيه * (كل واحد
 من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور لموجود الصورة
 في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز
 ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره واولا ذلك لذهب العقول
 المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته)
 هذه قصة اخرى اكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال
 كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعنى كل تعقل انفعالى
 اولشى لم يوجد بعد في الاعيان اعنى وكل تعقل فعلى فاما ان يحصل
 من سبب عقلى كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل
 لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شىء خارج

الطريق صار ذات البارئ تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعاله تعالى * عنه *
 ثم استشهد بالآية التى ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر * النمط الخامس * (فى الصنع والابداع)
 الصنع فى اصطلاح الفلاسفة مختص بالمكن الذى يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع

مختص بالممكن الذي لا يكون كذلك وفي هذا النمط عشر مسائل * المسئلة الاولى * في ان قسلة
الحاجة الى المؤثر هي الامكان وان الشئ حال بقائه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلثة فصول * وهم وتنبية *
انه قد يسبق الى الاوهام العامة * ٣٢٧ * ان تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ الذي يسمونه فاعلا هو

من جهة المعنى الذي به يسمى العامة
المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك
الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا
اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع
الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر
وجود بعد ما لم يكن وقد يقوون
انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى
الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز
ان يبقى المفعول موجودا كما
يشاهدونه من فقدان البناء وقوام
البناء وحتى ان كثيرا منهم لا ينحاشي
ان يقول اوجاز على الباري العدم
لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده
فما احتاج الى الباري في آن اوجده
اي اخرجته من العدم الى الوجود
حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل
وحصل له الوجود عن العدم فكيف
يخرج بعد ذلك الى الوجود عن
العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا
لو كان يفتقر الى الباري تعالى من
حيث هو موجود لكان كل موجود
مفتقرا الى موجد آخر والباري تعالى
بضام وجوده وكذلك الى غير النهاية ونحن
نوضح الخلل في كيفية ذلك وفيه يجب
ان يعتقد في هذا * التفسير *
(قال رضي الله عنه المشهور ان
احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه
وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال
بقائه حتى اوفى الفاعل حال بقاء
الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل

عنه والحاصل من ان غير ينتهي الى الحاصل من الذات والاتسلاست
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك
فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب
تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كامر وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما امر
ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا
لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر
لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل عن غير مخرج خارجي كما في النمط
الثالث * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على

ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل
سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب التازل من عنده طولا
وعرضا) لم تقرر ان علم الاول تعالى فعلى ذاتي اشار الى احاطته بجميع
الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته مفعولا لذاته
على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث
هو علة لما بعده والعالم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم
بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم
يتضمن العلم بلوازمها التي منها ما عا ولا تها الواجب بوجوبها ويعقل سائر الاشياء
التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة العلولية النازلة من عنده
ما طولا كسلسلة المعلومات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
لحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع
ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة
فيه بالنسبة اليه تعالى * اشارة * (ادراك الاول للاشياء من ذاته
في ذاته هو افضل احوال كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر
العقلية اللازمة الاول باشراف الاول وما بعده منه من ذاته وبعدهما
الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبدد
المبادئ والمناسب) اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار
من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف
مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه
تارة احسا سا وتارة تخيلا وتارة توها وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب
القياس الى المدرك فلكون الادراك العقلي المقضي لكون المدرك فاعلا

واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيهما ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون
له اثر في الفعل او لا يكون فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذي حصل اولا وهو محال واما غيره فحينئذ يكون
الاحتياج هو ذلك الغير الحياتي وهو غنى عنه واما ان لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعتبارا فاسبغناه

الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفاعل ليس الا في الامر الذي يستفيد من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضي ان يكون علة الحاجة هي الحدوث ولنزجم * ٣٢٨ * الى تفسير المتن قوله انه قد

يسبق الى الاوهام العامة الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجودا بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفاعل فانه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحاجة والفرق بين الامرين ظاهر واما المحتاج الى الفاعل فلا نزاع بين العقلاء انه هو الموجود واما علة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالتكلمون زعموا ان علة حاجة الفعل الى الفاعل هي الحدوث والحكما زعموا انها هي الامكان والتكلمون لا يطلقون اسم الفعل الاعلى ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الاعلى ما اثر في إيجاد الشيء بعد ان لم يكن مؤثرا فيه والحكما يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر اليه الغير وهذا البحث الثاني لغوي صرف واما البحث الاول فعقلي صرف واما قوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا فاعلم ان المراد منه ان الحادث حال بقائه يستغنى عن السبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمين باسرها لا يقولون بهذا القول فان طائفة

اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فليكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلة اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلة فان العلة من حيث هي تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بما هيية المعلول وانتهى والعلم بالمعلول يقتضي العلم بآلية العلة دون ماهيتها كان اكل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وجميع ما سواء ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلى ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة لان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية يشراق الاول عليها ثم عقلت مادون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل منصور بصور العقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادئ لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يشابهه وتارة على وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف الادراكات بالتشكيك * وهم وتنبه * (ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا يتحد بالعقل ولا ببعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجوب ويعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لداتة ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة بها وجاءت ايضا

عظيمة منهم ذهبت الى ان الباقي انما يبقى ببقاء قائم وذلك البقاء غير باق بل الله تعالى * على * بخلقه حالا بعد حال وعلى هذا الباقي لا يكون غنيا حال بقائه عن الفاعل لانه حال بقائه مفتقر الى حال المفتقر الى الفاعل ومنهم من انكر ولكن زعم ان الجوهر مفتقر حال بقائه الى اعراض اخرى باقية فيكون الجوهر

على هذا التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقاءه بالطريق الذي ينشأ. واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى
هذا القول لاجرم ما حكى عنهم يأسرهم انهم يقولون باستغناء الباقي عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم
انهم قد يقولون ذلك * ٣٢٩ * اما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم

ان هذا اشارة الى الحجة الاولى التي
حكيناها عنهم واما قوله وحتى ان كثيرا
منهم لا يتحاشى ان يقول لوجاز
على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه
وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة
اخرى الى حكاية قواهم من استغناء
الفعل حال بقاءه عن الفاعل واما قوله
لان العالم لم يعدم انما احتاج الى الباري
تعالى في آن اوجده اى اخرجـه
من العدم الى الوجود حتى كان بذلك
فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود
على العدم فكيف يخرج بعد ذلك
الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل
فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم
في الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن
تدفيه حال بقاءه تأثير فهو المطلوب
وان كان له تأثير فهو محال لان تأثير
الفاعل في اخرجه من العدم الى
الوجود لكن اخرجه من العدم
الى الوجود حال بقاءه محال فاستحال
افتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا
لو كان مفتقرا الى الباري تعالى
من حيث هو موجود لكان كل موجود
مفتقرا الى موجود آخر والباري تعالى
ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم
ان المراد منه ما حكيناه في الحجة الثالثة
واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه
الدلالة في هذا الكتاب وان كان
قد ذكر الجواب عنها في سائر الكتب

على ترتيب الكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا بل الوحدة والاول
بعضها كثره لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سوية وبسبب ذلك
كثرة الاسماء لكن تأثير ذلك في وحدانية ذاته (تقرير الوهم ان يقال
انك ذكرت ان العقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض بل هي صور
متباينة متفرقة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب بعقل كل شئ
فاذن عقولاته صور متباينة متفرقة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون
ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتركة على كثره وتقرير
التبنيـه ان يقال ان الاول للعقل ذاته بذاته وكان ذاته حلة لكثرة لزمه
تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله لكثرة لازم معلول له فصور
الكثرة التي هي عقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتيب المعلولات
فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن الالة وذاته ليست بمنقومة
بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة
علتها المنزوعة ايها سواء كانت تلك اللوازم متفرقة في ذات الالة
او مباينة له فاذا نقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضى تكثره والحاصل ان الواجب
واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتفرقة فيه فهذا تقرير
التبنيـه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول
في ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول
موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلمية على ما ذكره الفاضل الشارح
وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقول بان معلواته الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور والحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلا طون
المقائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشائون القائلون بانحداد العاقل
بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا
اننى اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان لا تعرض لذكر ما اعتمدته
فيما اجدته مخالفا لما اعتقدته لينت وجه التفصي من هذه المضائق وغيرها
يانا شافيا لكن الشرط املاك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة
ان لا اشير في هذا الموضع الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة

* تنبيه * (يجب علينا * ٤٢ *) ان نحل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة
من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في العرضي دخول عرضي فنقول اذا كان شئ من الاشياء معلوما ثم اذا هو
موجود بعد العدم بسبب شئ ما قلنا نقول له منقول ولا يقال لان كان احدهما مجعولا عليه الاخر مساويا

اواعم اواخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزداد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحركه من الشيء ومباشرة وبآلة ويقصد اختياري اوجبه او بطبع او تولد او غير ذلك او بشئ من مقدمات هذه فلسفا تلتفت الان الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كبراشئ * ٣٣٠ * مفعولا والذي يقبله ويكون

بسببه فاما نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بالآلة او بحركة او يقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقص كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقص مثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير مثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالا اختيار كان كانه قال انسان حيوان فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس بضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود فتجولة عليه فاما العدم فان يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائر لعدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعقله من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يتبع وجوده العدم * التفسير * قال الشارح رضى الله تعالى عنه الشيء اذا وجد بعد عدمه بعدة زمانية ففيه بحثان احدهما افضى والاخر معنوي اما اللفظي

خفيفة يلوح الحق منها ان هو مبسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركته ما من غيرك ومع ذلك فانت لاتعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعقلة بذاتك وتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركته غيرك هذه الحال فانظرك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا ن المعاولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المتعبرين على ما هو وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلايين ايضا اعني المعول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقرا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعوليين كذلك فاذا ن وجود المعول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مسبقة فتأمل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعاولات اهلها يحصل صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا وجود الا هو المعول الاول الواجب كانت جميع صور المعهودات الكلية والجزئية على ما علمية

فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث الزماني هل هما متساويان حتى يكون كل محدث زماني مفعولا * الوجود * وكل مفعول محدثا زمانيا ويكون احدهما اعم من الآخر واعلم ان المتكلمين باسمهم اتفقوا على ان المفهوم من لفظ المفعول في اللغة العربية اخص من لفظ المحدث الزماني لان لفظ المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة

الآن نحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذي لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان المفعول اعم من المحدث الزماني لانهم يسمون العالم مفعولا للباري تعالى والباري فاعلا له مع ان العالم عندهم غير محدث حدودا زمانيا فقط من هذا اتفاق المتكلمين ﴿ ٣٢١ ﴾ والفلاسفة على ان لفظ المحدث زماني ولفظ المفعول ليسا متساويين بل

احدهما اعم من الآخر الا ان المتكلمين زعموا ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا انه اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزأ من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولو كان قوله فعل بالطبع متافضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزأ من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع متافضا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متافضا واعلم ان هذا البحث بحث اقوى صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكريرا وكون الثاني متافضا وهذا هو صريح مذهبهم ونص قولهم فلا معنى لازام ذلك عليهم والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة الاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان كذلك صح ما قلناه واما البحث المنوي فن وجهين احدهما ان المفتقر من المحدث الى الفاعل الى شيء هو هو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما ان علة افتقاره الى الفاعل ماهي انهى عدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ في هذا الفصل محمل ومحمّل لكل واحد من هذين الامرين

الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك اجزائها مع تلك ابصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مفسد ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حقيقته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا اليمين اولى * اشارة * (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به كالكموف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كموا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم بما وقع ذلك الكموف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اول يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك وبزوال مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو العاقل يعقل ان بين كور القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كموف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكموف ومعه وبعده) يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير ويبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليس بين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون اشياء وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري مجراها من الآلات الجسمانية وقيل تقرير ذلك لقول كلية الادراك وجزئيتها تتلقاها بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيها الاحال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة

وان كان الاول حله على الوجه الاول ونحن نتكلم في كل واحد من الموضوعين فتقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل هو عدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه في محض وعدم صرف فاي تأثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة للحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له

والوجود وان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية اعنى الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات جائزا لانه بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واثبت ان الحدوث صفة * ٣٣٢ * واجبة استحالة افتقاره

الى الفاعل ولا يطل القسمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المفتقر الى الفاعل واما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز ان يكون دالة لذلك الافتقار لانه نفي محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية مفتقرة الى الوجود المفتقر الى الوجود المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر الى دالة احتياجه اليه فاجمعنا العلة هي الحدوث ثم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة في الكتاب لكن لابد منها في اثبات المطالب فهذا حصل ما في هذا الفصل وانرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شيء من الاشياء معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الآن الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشيء اذا وجد بعد عدمه لاجل شيء آخر فاناسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول او اعم واخص واما قوله على ان الحق ان هذه امور زائدة الى قوله فابس يضربنا ذلك في غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللغوي الذي قررناه واما قوله ففي مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث المعنوي الذي ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل او البحث عن

توجد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضيق معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري تراجعا من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري تراجعا فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حينئذ جزئية باقية بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المختصة من حيث هي مخصصة واثبت هذا فنقول كل من ادرك الكائنات من حيث انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كالتلاقيها وتباينها وتمسكها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما عاينه الوجود غير مغيرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر او حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمته غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب وقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال يخصص به اي يخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معاولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة هائلة من حيث هو كذلك وباقى كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف

علة الافتقار لكن الاول اولى لانا لو حملناه على البحث الثاني لم يكن كون الحدوث صفة واجبة للمحدث * معين * منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يقدح في كونه علة للحاجة فكذلك ههنا وايضا بتقدير ان يكون المراد هو البحث الثاني لم يكن قوله دالة للحاجة اما العدم السابق او الوجود الحاصل او الحدوث فتسماها صرا لان الحق

هذه ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلاثة التي ذكرها فظهر ان حل هذا الكلام على الاول اولى وقوله فيق ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجوده ما ليس بواجب الوجود واما وجوده ما يجب ان يسبق **في ٣٣٣** وجوده لعدم معناه انه لما طل القسمان الاولان بقي ان يكون المفتقر

الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث * تسكئة واشارة * والآن اعتبر انه لاى الامر ينشأ فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره وبسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج واما مسبوق العدم فليس له الاوجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معني فان ذلك المعنى الاعم بذاته اولا والاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى اوجاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حده نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل

معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك اعقل لهذه الامور امر اثباتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعنى كرن القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يحدد به او بما يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (قد تغير الصفات الاشياء على وجوه) هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير باستدلال بذلك على اني الصنف الاول من الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متغيرة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وايست متغيرة في ذاته واما ان تكون متغيرة ومقتضية لاضافته معا وهي ينقسم الى ما لا يتغير بغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغير فهداه اربعة اصناف * قوله * (منها مثل ان يسود الدنى كرايض وذلك باسحالة صفة متغيرة غير مضافة) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير المذكور في هذا الفصل * قوله * (ومنها ما مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحالة ان يقل انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحمل ما ملأ زوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وشجرة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة لتعلق ما لا يد منه فانه او لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ماضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذا اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقذور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للدنى قبله) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتغيرة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شئ من خارج انى لا يتغير بغير ذلك الشئ في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشئ وهي كالقدرة التي هي هيئة مالدات بسببها

* التفسير * لما بين في الفصل السابق ان المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسمين والخاص اذا حصل مع العام والخاص قبيوته او لا وبالذات والخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزمانى

لو عقل ان لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير والشئ متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان
فظهر منه ان الدوام لا ينافي الافتقار الى المؤثر واقبل ان يقول الشيخ في هذه المسئلة يتكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
في المحتاج اليه امانه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطلب في الفصل * ٣٣٤ * السالف ان المفتقر الى

الفاعل هو وجود الحدث وذلك مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء فيكون
الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم
في المحتاج اليه فلان موضع البحث
ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان
الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا والشيخ
صادر على هذا المطلوب في هذا
الفصل من غير دلالة اصلا فان قوله
مفهوم كونه غير واجب الوجود
لذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على
احد قسمين احدهما واجب الوجود
بغيره دائما والثاني وقتا ماعناه
ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا
في وجوده الى المؤثر فيقال له وهل النزاع
وقع الا فيه فان ذلك قضية اولية
بديهية فلم اثبت بهذه التطويلات
بل كان من الواجب ان يقول في اول
الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان
دائما اولم يكن الى المؤثر علم بديهي
اولى وحينئذ يصبر جميع ما ذكرته
من اول هذا النمط الى آخره هذا الفصل
حشوا وان كان ذلك قضية برهانية
فاين البرهان وان ما ذكرته ليس
الاعادة الدعوى والندى قاله من ان
التعلق بالغير اعم من كونه محدثا حدوثا
زمانيا فهو عين المطلوب والندى
قاله ايضا من ان الحدث لو عقل كونه
غير ممكن لما كان ايضا مفتقرا الى
المؤثر وهو ايضا غير محل النزاع فان
الندى زعم ان علة الحاجة هي الحدوث
لا الامكان زعم انه متى تحقق الحدوث

يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي يقتضي كون القادر مضافا
الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد
لا يصبر غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه
حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب
في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا
والجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب
ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق بالصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل
ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبغيرها تتغير
الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل
للاول لانه صفة متغيرة ذات اضافة والاول متغيرة عارضة عن الاضافة
* قوله * (ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شئنا ليس ثم يحدث
الشئ فيصير عالما بان الشئ ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا
فان كونه عالما بشئ ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى
كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة
علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجيبة لها اضافة
مستجيبة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحقها لا كما كان في كونه
قادرا له بهيئة واحدة اضافات شئ فهذا اذا اختلف حال المضاف
اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشئ الذي له الصفة
لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة
ايضا) وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتغيرة في الموصوف
المقتضية لاضافته الى شئ من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشئ في الخارج
وهي كالعلم فانه صورة متغيرة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه
المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم يكون زيد في الدار بتغير علمه بخروجه
عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق
بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق
بالمقدور الكلي اولا وبسيه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي
ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت
ذلك الكلي البتة الا اذا استوفى العلم بوجوده فتعلق بذلك الجزئي تعلقا
آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان

* جسمنا *

يحصل واما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم يكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر انه ما اتى في هذا
الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة في اول هذا النمط هو ان الفرص

الكلبي من هذا النمط بيان ان العالم ازل دائم الوجود بدوام الباري تعالى والسؤال المشهور عليه ان يقال لو كان ازليا لاستغنى عن
الفعل والصانع لاستحالة احتياج الازلي الى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافي احتياجه
الى الفاعل اعلم ان التحقق * ٢٢٥ * انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا في النقطتان المتكلمين اتفقوا

على ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافي
كونه معلول علة ازلية بل القول
بالعلة والمعلول باطل لكن لانه هذه
الدلالة بل للدلالة السدانة على ان
المؤثر في وجود العالم يجب ان يكون
قادرا واما الملازمة فقد اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا
للفاعل لا يفعل الا بالقصد والاختيار
واذا كان الامر كذلك ظهر حصول
الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي
افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر
كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه
المسئلة بقي الخلاف في ان العالم بتقدير
كونه معلول علة زائلة هل تسمى
فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا
لكن الخلاف في ذلك ليس الا في لفظ
الحض واللغة الصرفة والمرجع فيه
الى اهل اللغة فظهر ان الكلام في هذا
الموضع قليل الفائدة جدا وان
بتقدير ان يكون كثيرا الفائدة لكن
الشيخ اطرب فيما لا حاجة اليه واهمل
ما يحتاج اليه * المسئلة الثانية * في ان
كل حادث مسبوق بزمان لا اول له فصل
واحد * تنبيه * (الحادث بعد ما لم يكن له
قبل لم يكن فيه ليس كقبليته الواحدة التي
هي على الاثنين التي قد يكون بها
ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول
الوجود بل قبليته قبل ايضا لا يثبت مع
البعد ومثل هذا ففيه تجديد بعبارة

جسما ما لم يقتصر الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فان
العلم بكون الانسان جسما علم متأنفاه اضافة مستأنفة وهيئة جديدة
لنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق
ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون
من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في اضافات
فقط بل وفي نفس تلك الصفة * قوله * (فليس موضوعا للتغير
لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث
واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات)
لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون
موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتغيرة العنصرية عن الاضافة
والصفات المتغيرة المتعلقة بالضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز
ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتغيرة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات
ولاحتماله يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون
في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس
تلك الصفات وحيثئذ يصير الذات موضوعا للتغير فهذا تقرير كلامه
وانما وسم الفصل بالنبية للقسم المذكورة وبالإشارة لهذا الحكم الكلي
واعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا
التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم تبينوا
ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا بالصفة
المتغيرة فيها بل بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي
يظن ان الاضافة جازية له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت
الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون
الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود
غير هذا العقل ولا يحدث من تغير الغير تغير في الشيء بل يحدث منه تغير
في الامر المعقول فقط * مكنة * (كونك يمينا وشمالا هو اضافة
محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متغيرة في نفسك يتبعها
اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لاذ واطافة محضة)
اشار الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين
الاخرين مثلا بالنسبة لبعضها ببعض وذلك ظاهر * تنبيه * (فاوجب

بعد قبليته باطلة وليس تلك القبليته هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل
ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجديد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي
يوازي الجركات في المقادير ان يتألف من غير منقسمات * التفسير * القرض من هذا الفصل الاستدلال على يقدم

الزمان وتقريره ان كل ما حدث بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلا لوجود مثل كون الواحد قبلا للآخرين لان الواحد والاثنين قد تحصلان معن في الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا تقاربان ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم - ٣٢٦ * نفس الفاعل او عن امر

زائد لا جاز ان يكون عبارة عن نفس العدم لان عدم ذلك الشيء قد يحصل بعد وجوده والقبلية يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جاز ان يكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد يحصل قبل وجود الشيء وبعده وبعده وبقبلية لا تكون كذلك فاذن هذه القبلية امر زائد عليها ثم تلك القبلية ايضا امر حادث فهي مسبوقة بشيء آخر والكلام في الاول كالكلام في الثاني فيلزم ان يكون قبل كل حادث حادث لا بذاته ثم نقول وهذه القبلية والبعديات مطابقة للحركات التي يستحيل تألفها من امور غير متقسمة والا كانت المسافة كذلك ايضا ولزم القول بالجزأ اذا كان كذلك استحالة ان يكون الامر الذي تلحقه القبلية والبعدية متألفا من امور غير قابلة للقسمة ولتأمل ان يقول لانفسه ان القبلية والبعدية والمعية امور ثبوتية ويانه من ثلثة اوجه الاول ان هذه الامور لو كانت امور وجودية في الخارج فهي متى نسبت الى غيرها فلا بد ان تكون موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى او معه او بعده ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم ان تسلسل لا يقال القبلية يكون قبلا لذاتها لا غيرها فانقطع التسلسل لا نقول كون الشيء قبلا لشيء آخر اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافة العارضة للشيء بالنسبة الى الغير متأخرة عن المعروض

الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علم زمانيا حتى يدخل فيه الا ان الماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدمر) هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضباط قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم هو من مناقضة لقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعالم بالعلمة يجب العلم بالمعلول فذكر رفعنا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الزمان والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلمة يجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلمة يجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرک بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل والمدرک بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يتمتع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني * قوله * (ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت) ههنا تأكيد لاحاطة تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية

والتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون نفس الشيء وعينه فاذا كون القبلية قبلا لشيء آخر او معا * التي * له او بعده يستحيل ان يكون عين ذاته وحيدته يتوجه الاشكال وايضا فتلك القبلية لا بد وان تكون مسبوقة بقبلية اخرى فيكون احدي القبلتين بعد الاخرى فيكون احدهما موضوعا بالبعدية بالنسبة الى شيء وبالقبلية بالنسبة الى

شيء آخر وما كان كذلك لا يكون كونه قبلا لشيء وبعد الشيء آخر نفس ذاته بل اضافات زائدة على ذاته عارضة لها
ويعود المحذور الثاني ان القبل قبل بالتسوية الى البعد والمضافان لا يتوجدان في العقل والخارج الامعا ولو كانت
القبليّة صفة وجودية * ٣٣٧ * لما وجدت الامع البعد فيلزم ان يكون البعد الزماني من حيث انه بعد

زماني موجودا حال القبل الزماني
من حيث انه قبل زماني وذلك
بما في كونه قبلا وبعدا الثالث وهو
ان المقدمة الاولى من المقدمات هذه
الحجة التي ذكرتها ان عدم
الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم
بالقبليّة فاذا كانت القبليّة صفة وجودية
لزم ان تصاف بالوجود وانه
محال وان زكواتك المقدمة وذكروا
بدلها مقدمة اخرى وهي ان كل
محدث فهو مسبوق بوجود شيء
آخر كان ذلك نفس المطالب
فيستحيل جملة مقدمة في اثباته
وان ثبت ان القبليّة والبعديّة ليستا من
الامور الثبوتية لم يكن هنا حاجة الى
اثبات موجود سابق على وجود
الحادث ليكون ذلك الشيء موصوفا
بالقبليّة ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام
لكننا نقول هذا الاشكال وارد
عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء
الزمان سابق على الجزء الاخر وليس
هذا السابق كسابق الواحد على
الاثنيين فان اجزاء الزمان لا تتوحد
معاً وان كان هذا النوع من
القبليّة لا يحصل الا بالزمان ثم انه حاصل
ايضا في نفس الزمان فليقتصر الزمان
الى زمان آخر وان كان لا يقتصر الى زمان
فقد بطل الاستدلال بالكلية
لابتقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على
وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان

التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول
لواجب ايها كان ايجاد ما يتعلق منها بالادة في الادة على سبيل الابداع
ممتعا اذ هي غير متأينة لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الزيادة وكان
الجود الالهي مقتضيا لتكميل الادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل فسر بلطف حكمته زمانا
غير متقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى العمل واحدا
بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والادة
كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجمعة ومجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد
كما جاء في الترتيب في قوله عز من قائل (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا قدر معلوم) والجزء من القبليّة ومادهما في القضاء والقدر مرة واحدة
باعتبارين والجزء من مادية موجدتها فيهما مرتين ومنك يظهر
معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد في الاول بوسيط او بغير وسيل يأتى
قدرة الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بهيئة تادبا على
سبيل الوحوب * اشارة * (فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل
وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك
واجب عنه وعن احاطته به فبكون الموجود وفق الملائم على احسن
النظام من غير انبيات قصد وطالب من الاول الحن في علم الاول بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل تنبع لفضائل الخير في الكل) هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهري وقدمي في النمط السادس ايضا
ذكر ذلك وانما اوردته هناك بعد ذكر ان الاعلى لا يفعل لغرض في السافل
ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاء
ههنا بعد فني ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان تنظيم الموجود
في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع
وانما اوردته في النمط السادس لغرض ما هو ازالة ابهام المذكور ولذلك
بدأ كلامه ثم بقوله لا نجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير
المراد * اشارة * (الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز
ان يتغير وجودها عن الشر والخال والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن

على بعض من وجهين الاول * ٤٣ * ان الزمان موجود متقضى لذاته بمعنى ان ماضيه وحقيقته تقتضي لذاته
ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فلا جرم استغنت القبليّة والبعديّة الحاصلتان فيه عن زمان اخر فاما الحركات
فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعمل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يكن كونهها قبل او بعدا لنفس

ذاتها فلا بد وان يكون لآخر الثاني وهو اننا لو اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق
بجزء آخر كفي ذلك في حصول معنى القبلية والعمدية لان المعنى يكون اليوم متأخرا عن الاليس انه غير حاصل
عند حصول الاليس فاما انتم اذا لم تثبتوها قبل اول ٣٣٨ الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم

ان يسيروا قبل اول الحوادث الى شيء
ما حتى تقولوا بان المعنى بحدوث
هذا الشيء انه لم يكن حاصلًا عند
حصول ذلك الشيء فظهر الفرق
لانا نجيب عن الابل من وجهين
الاول ان الاجزاء المفترضة في الزمان
اما ان يكون متساوية في الماهية
اولا تكون فالكانت متساوية
استحال ان يكون بعضها اذاته
متقدما على البعض والالزم كون
كل واحد منهما متقدما على نفسه
لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية
متشاككة في جميع اللوازم واما ان
لم تكن متساوية لزم تركب الزمان
من الالات المتتالية لان انفصال كل
واحد من الاشياء المختلفة بالماهية
يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة
المهمم الارى يقال ان كل واحد من
تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزاء الآخ
بالفعل قابل للانقسامات الوهمية
ليكن الكلام الذي ذكرناه يعود الى
الاجزاء الوهمية لذلك الجزاء الواحد
فانه ان كانت متساوية
في الماهية يستحيل ان يكون لبعضها
تقدم بالذات على البعض وان
كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال
بعضها عن البعض بالفعل وقد
فرض بالقوة هذا خلف الثاني
سبنا صحة كون بعض اجزاء الزمان
سابقا على البعض لذاته وليس

ان تكون فاضلة فضيائتها الا وتكون بحيث يعرض منها شيئا عند
ازدحامات الحركات ومصادمات الحركات وفي القسمة امور شريفة
اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ
لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا
فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني
يجب فيضانه فان في الوجود خير كثير ولا يوثق به تحررا من شر قليل
شرا كثيرا وذلك مثل خاق النار فان النار لا تعضل فضيائتها ولا تكسر
مؤنتها في تكميل الوجود الا ان تكور بحيث توذي وتولم ما ينفق اليها مصادمته
من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون اليها فضيائتها
الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حرركاتها وسكناتها وحوالها
النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأدى احوالها
والا والامور التي في العالم الى ان يقع اليها خدأ في فقد ضار في المعاد
وفي الحق لا فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غصب ضار في امر
المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني عنها او يكون بحيث يعرض اليها
عند المصادمات عارض خطأ وغلبته هيجان وذلك في اشخاص اقل
من اشخاص المسلمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا
معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في انقصر
بالعرض كانه مثلامرضي به بالعرض (لما فرغ عن بين ادرك الاول
الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه
تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية
الشر قبل الخوض في المطالب فاقول الشر يطلق على امور عديمة
من حيث هي غير مؤثرة كفقْد ان كل شيء ماض شانه ان يكون له مثل الموت
والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه
الى كمال عن الوصول اليه مثل البزد والفسد للثمار والسحاب الذي يمنع
القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزناو كالاخلاق الرذيلة
مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك فاننا اذا تأملنا في ذلك وجدنا البزد
في نفسه من حيث هو كيفية ما بالقياس الى علته المرجبة له ليس بشيء هو
كالم من الكمالات انما هو شر بالقياس الى اثار لا فسادا امر ختها فالشر بالذات
هو فقد ان اثار كالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لا بقضائه

بهذا البيان الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كل ما كان سابقا على البعض لذاته

غير اذاته فانه يصح ان يوجد معه بل بان يصح فيه ذلك كالعلة مع الماويل وايضا ان واحد مع الاثنين و بان لا يصح
ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه على حصول زمان

محيط به فاذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق
وحينئذ يبطئ ما ذكرتموه بالكلية وعن الثاني ايضا من وجهين الاول ان قولنا في اليوم انه متأخر عن الامس
ليس هو انه لم يوجد معه لان ٣٣٩ * اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد

بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس
هو انه لم يوجد حين كان الامس
حاضرا وانظروا كان مشهورة
بحصول الامس في زمان مضى
وان اليوم ما حصل معه في ذلك
الزمان وحينئذ يلزم ان يكون الزمان
زمان آخر والثاني ان المعقول من
تاخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد
مع الامس لكن لا بد من البحث
عن ماهية هذه المعية ولا يمكن
ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما
لما بيننا ان المعية اضافة خارجة لكل
واحد منهما بالنسبة الى الآخر
والعوارض متأخرة والمناخر عن الشيء
ليس عين ذلك الشيء فاذن المعقول
من قولنا اليوم ما حصل مع الامس
انه ما حصل في الزمان الذي حصل
فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل
ولادافع لهذه الاشكالات الا ان
يقال القلبية والسلبية المعية لا يتوقف
تحققها على وجود الزمان ومتى
ثبت ذلك ظهر فساد حججهم بالكلية
واعلم ان الالزام الذي اوردنا في
تقديم بعض اجزاء الزمان على
البعض يمكن ايراده في كون
الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الحركة
الى الزمان ليست نفس الزمان والحركة
لما بيننا ان المعية اضافة فتكون مغايرة
ثم يعود البحث وههنا الزام آخر
وهو ان الله تعالى سابق على العالم

ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا يساءن حيث هما امران يصدران
عن قوتين كالغضبية والشهوة مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية
كالان لتيك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة
لمدية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر
باذات هو فقدان احد تلك الاشياء كاله وانما اطلق على اسبابه
بالعرض لتأثيرهما الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي
هي مبادئها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات
لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورهما عن عاقل
انما هي شرور بالقياس الى المالم الفاقد لاتصال عضوم شانه ان يتصل
فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ما عتبه عدم وجود او عدم كان
لوجود من حيث ان ذلك العدم غير لابق به او غير مؤثر عنده
ان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور
بالقياس الى الاشياء العادمة كالاتها لاذواتها بل لكونها مؤدية الى
تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد شخص معين
وما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا
المعنى الى الشرح فقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه
ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى
ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس
بشر على ما هو شر والى ما يتساوىان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر
وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات
التي لا تشمل على امر بالقوة كالمقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي
لا يمكن ان تكون على كالاتها الالبقة بها الا وتكون بحيث يعرض
منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كاله كالتار فانها
لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها
تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لامحالة من هذا الصنف
وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الاحالة والاستحالة
والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقضى
اصحورة البعض ممنوعا عن كالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء

ويستحيل ان يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة
والتغير فيلزم كونه تعالى متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم
حصول الزمان فاما قوله في آخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير

أن يتألف من غير منقسمات فالأرادته بيان أن الأمر الذي يلحقه ذاته هذه القليات والبعديات لا يجوز أن يكون مؤلفا من أمور غير منقسمة لأن هذا أمر مطابق للحركة والحركة منقسمة دلي ما هو بيانه في النقط الأول والمطابق للنقسم منقسم لأن كل ما يرضاه شيئا غير

﴿ ٣٤٠ ﴾

العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون أكثر من الاعداد الاضافية الحاصلة دلي الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات التحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي النقسمة امور شرعية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الاثنية الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والمالكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلطة الافعال لا يغني عنها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاق مثل هذه الاشياء وهي اقية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور ماثومة في العناية الاولى فهي متصودة بالذات بل بالعرض وعرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنهم اقال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الامع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالاجتناب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون اسؤال بل عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم

منقسمة ويكون احدهما في الحركة سابقا على النصف الآخر فيكون تلك المدة ايضا منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلاف المسئلة الثالثة في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد * اشارة * (ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا اذى قوة تغير حال اعنى الموضوع فهذا الاتصال اذن متعاقب بحركة وتغير اعنى يتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبل لا قد يكون ابعد وقبل قد يكون اقرب فهو كم مقدار للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر الذين لا يجتمعان) * التفسير * لما ثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان واثبت انه لا يجوز ان يكون الزمان مؤلفا من امور غير منقسمة اراد في هذا الفصل ان يتكلم في ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت له ذلك ازم من قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان ان الزمان هو مقدار الحركة مبنى على امرين احدهما ان الزمان مقتدر الى الحركة والمادة وثانيهما انه مقدار اما الاول فالدليل عليه انا انما اثبتنا الزمان

لانه لما كان عدم الحادث كان قبل وجوده وكانت هذه القليات والبعديات امور وجودية لا جرم افتقرنا الى اثبات شئ يلحقه ذاته هذه القليات والبعديات واذا كان كذلك كان الذي هو قبل ذاته لا يبقى مع ما هو بعد ذاته وان ذلك فان شيئا من اجزاء الزمان لا يستقر ولا يبقى مع الجزء الآخر واذا كان كذلك

﴿ تمثيلات ﴾

كانت اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة اى لا بد له من شئ يوجد فيه قوة ذلك التغير
اى امكن وجود ذلك التغير على ما سيأتى بيانه في الفصل الذى يأتى بعد هذا الفصل ثم ان حصول
الزمان في المادة ليس الا بواسطة * ٣٤١ * الحركة لان القلبية والبعدية لا يحصلان الا عند حصول التغير فان

الشئ الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه
فظهر ان الزمان متعلق بالحركة وبالمادة
ولمادت الاداة المذكورة في الفصل
السالف على ان الزمان يستحيل ان يكون
له بداية ونهاية فوجب ان يكون الحركة
الحاصلة له ازلية وابدية وهذه الحركة
ليست الا الوضعية كما سيأتى بيانه
في النمط السادس حيث تبين ان كل
حركة مستقيمة فهي منتهية الى
سكون وانقطاع وامانه من مقولة
الكيم فلانه يحتمل لذاته التقدير فان
السنة الماضية والشهر الماضى كل
واحد منهما قبل هذا اليوم لكن
قلبية السنة الماضية بمدة اطول
من قلبية الشهر الماضى وكل ما كان
كذلك فهو كم فالزمان كم اذا تم انه اما
ان يكون كما منفصلا وهو باطل لما
مر في الفصل السالف انه لا يجوز
ان يكون مؤلفا من امور غير منقسمة
والكم المنفصل مؤلف من الوحدات
واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب
وحيثئذ نقول في تعريف الزمان
انه كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتأخر اللذين
لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة
فقد ظهر واما قوله لا من جهة
المسافة بل من جهة كذا فلان
الحركة يعرض لها التقدم والتأخر
من وجهين احدهما لاجل المسافة
وذلك لان الحركة اذا ابتدأت

تميلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشئ الذى
يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فيظنون في وجوه استعمالهم
ويخلصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض
ليتحقق الماهية متميزة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح
وايس باستدلال تمثلي غاية ما في الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال
التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفضل الشارح حكم بان الشر
هو الالم وحده وهو وجودى وان الخبر هو اما عدم الالم بمعنى السلامة
واما ضده بمعنى اللذة واطال كلامه في بيان ان الالم في الدنيا اكثر
من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم
عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل
لانه تعالى خالق لذاته لا لاهله وهو ينفي القول بتعادل الشرفان خووضهم
في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان
تحقيق ما مر كاف فيه * وهم وتنبه * (واماك تقول ان اكثر
الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا
الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن
في هيئة ثالثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما
وحال القبح والمسقام والسقيم والاول والثاني بنا لان من السعادة
الما جلة البدنية قسطا واقرا او معتدلا او يساهما كذلك حال النفس
في هياتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى
في السعادة الاخرية وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات لان
جهله ليس على الجهة المضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر
من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جلة اهل السلامة وتبل حظ
ما من الخيرات الا جلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة
وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه
الطرف الفاضل صار لاهل الهبة غلبة وفرة لما كان قوى الانسان التي
بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا
ثالثا لطيفة وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان
مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر
الظاهر اضدادا ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل

من موضع الى موضع فالجزء الذى وقع من الحركة في السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها في السير الثاني
وهلم جرا الى هذا الترتيب فهذه انواع من القلبية والبعدية عرض لاجزاء الحركات اسبب تقدم بعض اجزاء
المسافة على البعض وما بينهما لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة في الساعة الاولى قبل

الجزء الواقع منها في الساعة الثانية فهنا اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لا يوجد مع المتأخر عنه واذا عرفت ذلك ظهر بذلك معنى قوله ﴿ ٣٤٢ ﴾ الزمان كمية الحركة

لا من جهة لمسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فان الزمان له لاحق وهو التقدم وانا آخر اللذان لا يجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان ذلك رسما جيدا فاعلم ان لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركات اشكالات قوية ذكرناها في كتاب المخلص * المصلحة الرابعة * في ان كل محدث مسبوق بمادة فصل واحد * اشارة * (كل حادث وقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لافي موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحدث يتقدمه قوة وجود وموضوع * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث له مادة سابقة عليه وبيانه ان كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه اولم يكن ممكنا لكان اما ان يكون متمما او واجبا ومحال ان يكون متمما لان المتع لذاته لا يتقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا

وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فزال الشخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للعالمية الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايي الفضل والذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغائيتين او في الفج والمرض الغائيتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذا الشر ليس يغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخرس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان محتصبا لشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وباقى عباراته واضحة * تنبيه * (لا يقنع عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقنع عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقنع عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يتعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصنع الى من يجعل النجاة وقفعا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله واستسمع لهذا فضل بيان) يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخرس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطبة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به فلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداها مما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل (ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون) فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها * وهم وتنبيه * (او املاك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن

العقاية ولجاز ان يتقلب جميع الممكنات واجبة وبالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته * لحوق * والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا خلف ولما يطل القول بالامتناع الذاتي والوجوب الذاتي تعين القول بالامكان فثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عديما

لا جاز ان يكون عدميا لانه لا فرق بين قولنا ليس للشيء امكان وبين قولنا امكان عدمي الذوكان بينهما فرق لازم
وقوع الفرق في الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتيياز لا تخص لان الاعتدا خنصاص كل واحد
من تلك الامور المتمايزة ٣٤٣ * لخصتها بما تمايز عن الآخر ولا معنى للوجود الا ما كان كذلك

لحق الشرف يكون جوائك انه لو برى عن ان تلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا
القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل
وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه
شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برى عن هذا فقد جعل
غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا
القسم وهو على صفة المذكورة غير لائق بالجو د على ما بينا) وهذا
الفصل غنى عن الشرح * وهم وتنبية * (واعلم ان تقول ايضا فان كان
القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما تعلم
هو كالمريض للبدن على نهمة فهو لازم من اوازم ما ساق اليه الاجوال
الماضية التي لم يكن من وقوعها بدولا من وقوع ما يتبعها واما الذي
يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون
التخويف موجودا في الاسباب التي تبت فتتفع في الاكثروالتصديق
تأكد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى
التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل
الغرض العام ان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار
رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر لم يكن في المفسدة الجزئية له
مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت
لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولم لاجل البدن بكليته ليسلم
واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها
من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك
من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اثره من المقدمات
المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح والعل فيها ما يصح بالبرهان
بحسب بعض الفاعلين واذا حقت الحقايق فليلتفت الى الواجبات
دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضعها (تقرير
السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لمتبناها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث
ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان
على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب

فيلزم انقلاب المعدوم موجودا
وذلك محال ، اذا ثبت ان كل محدث
مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان
امر ثبوتي فنقول هذا الامر الثبوتي
لا يتخلو واما ان يكون عبارة عن مجرد
اقتدار اقادر عليه واما ان لا يكون
كذلك والاول باطل لان العمل صحة
الاقتدار على الشيء بكونه ممكنا فانا
نقول هذا الشيء ممكن فيصح ان يكون
مقدورا وهذا ممتنع فلا يخص ان يكون
مقدورا فاذا علمنا صحة الاقتدار
بالامكان وجب ان يكون الامكان
العائد الى المقدور مغايرا لصحة
اقتدار القادر عليه لان العمل بالشيء
مغاير لذلك الشيء لا محالة فثبت
ان الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور
وهو اما ان يكون جوهر قائما بنفسه
اولا يكون كذلك والاول باطل لان
الامكان حالة اضافية فلا يعقل
كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لا بد
وان يكون صفة فلا بد لها من محل
فاذن كل محدث فلا بد وان يوجد
قبل وجوده شيء يحل فيه امكان وجوده
وذلك الشيء هو مادة الشيء وهبواه
كالطين الذي يوجد فيه امكان
حدوث الكور ثم هذه المادة ان كانت
حادثة كان الكلام فيها كاللحلام
في الاول ولزم التسلسل وان لم تكن
حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث
فهو مسبوق بإمكان سابق عليه
وعادة موصوفة بذلك الامكان

وان تلك المادة قديمة واقبل ان يقول لان لم ار كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون
واجبا او ممتمعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشيء معين حتى يحكم عليه بانه اما هذا او ذاك بل هو نقي محض وعدم
صرف وليس له تعيين ولا تميز وقولنا ليس له تعيين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث اننا حكمنا عليه على التعيين

بأنه ليس له تعيين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة وأما في التحقيق فنعلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء ليس هناك امر متعين متميز بل ليس الا اتفاق الصرف وإذا كان كذلك كان القول بأنه اما ان يكون واجبا او ممثلا او ممكنا فاسدا لان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه اصلا استحالة

﴿ ٣٤٤ ﴾

تقتضيه القواعد الحكيمة وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما يعلم هو كالمريض البدن الى قوله ولا من وقوع ما يذهبها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها - افكانها يكون من داخل ذاتها * وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الاقئدة * لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفسير والاخبار فاشارة الشيخ الى ذلك ايضا بقوله وأما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأه من خارج فحديث آخر اى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اى ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادئ الافعال الانسانية حسن انفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتمذيب لمجرم تأكيد للتخويف ومقتض لزيادة النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لا جمل الكل اى لا ينظر اليه فهذه ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضد اصلاح البدن فان الحكم بوجود ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكيمة وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمترلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والاجلة والوعود والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيها تقربهم الى طاعته وتبعدهم عن معصيته وتعديب العصاة عمل منه حسن والاخلال بالثبوت المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يدنو من على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقيح بعضها بحسب العقل بعدونها من البد بهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات

الحكم وهذا الكلام متين لولائه معارض بان نصف الشيء قبل حدوثه بأنه مقدور للقادر وانه ايضا في نفسه متميز عن العدم فلو لا تميزه لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالمتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذا هـ - ذا ثم لئن ساعدنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قائم ان الامكان صفة مبنوية والذي يدل على انه لا يمكن ان يكون وصفا ثبويا امور فالاول انه لو كان امرا ثبويا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه وصف غير مستقل في نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف لكان وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب بذاته اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا هـ - ذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فتسقط التسلسل لاننا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشيء وصف عارض لماهية الشيء بالنسبة الى وجوده والعارض متأخر والمتأخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغايرا

﴿ ليست ﴾

لذاته لا محالة وحيث ان يعود الاشكال الثاني وهو ان الامكان لو كان وصفا ثبويا لكان اما ان يكون حلا فيه او في غيره ومحال ان يكون حلا فيه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان يكون حلا في غيره لان وصف الشيء نعمته لا يكون حاصلا في غيره ولو عقل ذلك لعقل ان يكون الحركة

حالة في محل ويكون المرصوف بها محلا آخر وذلك محال الثالث وهو ان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة
الشيء بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوت
ثبوت الماهية وثبوت * ٣٤٥ * الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون

ما بالغير اقدم مما بالذات هذا خلف
واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود
الامكان في الخارج لكنه قضى
بامكان الوجود في الخارج والذي
ذكره من انه لا فرق من عدم الامكان
وامكان العدم والالزم وقوع التفرقة
في العدميات فهو متقوض بالامتناع
ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض
العدميات عن البعض فان عدم السبب
والشرط يقتضي عدم المسبب
والمشروط وعدم السبب والمشروط
لا يقتضي عدم السبب والشرط
اولا التميز في العدميات والامكان
ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان امرا
وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة
ولكنه متقوض على اصولهم
بالمقول المفارقة والنفوس الناطقة
فانها ممكنة الوجود وامكانها غني
عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة
لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى
فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء
امكاناتها حاصلة فيها لانها ازلية
واما الحوادث فانها معدومة قبل
حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها
حاصلة فيها لاننا نقول او كان الامر
كما قلتموه لكانت امكاناتها مفقورة
اليها والشيء لا يتصف بصفة موجودة
الا بعد دخوله في الوجود فيكون
وجودها شرطا في انصافها
بتلك الامكانات لكن انصافها بتلك

ليست من الاوليات بل اكثرها آراء مجودة واشهرت لكونها مشتملة على مصالح
الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني
الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال
الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب
ضعيف اما اوله فلانه مبني على وجوب التخويف فكما يقال ان كان
القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما
واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه
لا يمتشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف
قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل
واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب
كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكررة بخلاف القول بالقدر على
ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لفاعل ولا مؤثر
في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان
فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان
الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف
فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه
من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر
لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما
لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل الشارح
وانما يقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك
يقولون لا يستل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد
المتكلمين المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية
في هذا السبب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم * النمط
الثامن * (في البهجة والسعادة) البهجة السرور والنصرة والسعادة
ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل لذوى الخير
والكمال من جهة الخير والكمال * وهم وتنبه * (انه قد سبق
الى الارحام العامة ان اللذات القوية المستعيلة هي الحسية وان ماعداها

الامكانات ليس بالفاعل * ٤٤ * بل بذواتها وما كان شرطا للامر اللازم للشيء لذاته كان اولي
ان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هي فتكون واجبة فيكون الممكن
لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفقورة الى المادة بل نقول كل

حادث فإما يصير أولى بالوجود لم يوجد لأنه لا يبقى على ما كان عليه من قبل الاستواء في الوجود والعدم كان وقوعه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ترجيحاً لا حد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وأنه محال فيثبت أنه لا يحدث الشيء إلا إذا صار قبل ذلك أولى بالوجود ولا يصير أولى بالوجود إلا إذا كان له مادة * ٣٤٦ * لانا نقول المتقدم من مذهبنا

فلسفنا نسلم أنه لا يدخل في الوجود إلا إذا صار قبل ذلك أولى بالوجود والذي يحقق هذا الكلام أن هذه الأولوية إما أن تكون حاصلة عند حدوث الحادث أو سابقة عليه فإن كان الأول كان الكلام في حدوث تلك الأولوية كالكلام في الحادث الأول فيفضي إلى علل ومعاولات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال وإن كان الثاني فهو محال لأن حدوث الحادث إما أن يكون مفتقراً إلى وجود تلك الأولوية فينتج يجب حصولها معه لا سابقاً عليه هذا خلف وإلى عدمه لكن عدمه كان حاصل قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل أن يحدث بمدة مديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على أنه لا بد من حدوث هذه الأولوية لكن لا نسلم أن حدوث الأولوية لا يحصل إلا بالمادة فلو أن مادوا إلى أن هذه الأولوية صفة وجودية فافتقرت إلى مادة عما نحن أيضاً إلى الوجود المذكورة في بيان أن الامكان لا يجوز أن يكون وصفاً مبنوياً * المسئلة الخامسة * في أن كل ممكن يحدث بالذات فصل واحد * تنبيه * (الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وإنما يحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وإن لم يمنع أن يكون في الزمان معاً وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر

لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن يذهب من جعلتهم من له تمييز ما فيقال له البس الذماتصفوه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأما من يجري مجراها وأتم تعلمون أن الممكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالمشرب والشراب قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحة جسمه فيتنقض البدن منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة أثر والذي لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم وإذا عرض للكرام من الناس إلا لتأذي بأنهم يصيبون موضعه أثروه على الأنداد بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الانغماس به وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحق هول الموت وبفاجات العطب عند مناجزة المبرزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهر ممتصاً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كالذي يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعينة على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتص على الجوع ثم يمسه على صاحبه وربما ساجده إليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت بحماية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حياتها نفسها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فاقولك في العقلية) أقول العطب الهلاك واقتحم أي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير وأعلم أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط ثم إن العوام يظنون أن اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة وأما المدركة بعينها فتارة ينكرون تحققها وينسبون لها إلى خيالات لاحقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية فتنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة أوجوه منها أن لذة الغلبة التوهمة ولو كانت في أمر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية ومنها أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضاً عليها ومنها أن الكريم يؤثر لذة إظهار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة

وجود الآخر ليس منه فما استحق هذا الوجود الأول آخر حصل له الوجود ووصل * ماء * إليه الحصول وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل إليه الوجود لأعنه وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً إلى الآخر وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول

رب يدى او تم حرمت يدى وان كان فى الزمان معاقفه هذه بعدية فى الذات ثم انت تعلم ان حال الشئ الذى يكون للشئ باعتبار ذاته متخايلا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود له انفراد بل عز غيره * ٣٤٧ * فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتى

* لتفسير المطاوع من هذا الفصل بيان الحدوث الذى للممكنات لكنه قبل الخوض فيه بين حقيقة كون الشئ بعد غيبه بالذات واعلم ان الشئ قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران وقد يكون بعد غير بالذات ومثل هذا البعد قد يمكن وجوده مع القبل فى زمان واحد ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون القبلية علة للبعدية كحركة اليد فانها علة لكثرة الكم والثانى ان لا يكون كذلك كالأواحد فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة له ولغائل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك حق لكنه كلام لا فائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة له الا كونه مؤثرا فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعيننا بالتقدم التأثير كان معنى الكلام ان المؤثر فى الشئ مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحدا وذلك هو لا فائدة فيه وان كان المراد بالتقدم امر اوراق التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر اولاً ثم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ فى بيان هذا التقديم امر ان احدهما ان الشئ اذا كان علة لشيء فالوجود ما وصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ومروزه بها واما فى جانب المعلول

ماء الوجه او من الافدام على الاهوال مع عدم العلم بغيرها على الذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تنضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو لذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذ فنتج ان الذات الباطنة مستعيلة على الحسية ولا كانت الذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان فى ذلك فان كلب الصيد يؤثره اللذة الوهمية انى يتلها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة اكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المفصود فذكر ان الذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة الادة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان الادة ادراك ما على ما سبأنى * تذيب * (فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا اوحصلنا على جملة لاأكل فيها ولا نشرب فيها ولا نتكح فاية سعادة تكون لنا والذى يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين اعل الحال للملائكة وما فوقها الدنيا بهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة معتد بها) الغائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التى يشبها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره فى الفصل السابق مقتضيا لفساد مدعيتهم صرح فى هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتدنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايضة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجرى مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدابلا لنسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بينهما فى الماهية * تنبيه * (ان الادة هي ادراك وتبل اوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ولا لم هو ادراك وتبل اوصول ما هو عند المدرك آفة وشر) يريد التنبيه على ماهية الادة والالم ليبين بالنظر الحكيم ان السعادة بالاعنى

فليس كذلك وذلك يقتضى تقدم العلة على المعلول وثانيهما انه يقال فى المشهور انى حركت يدى فتجرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازى لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة فى المعلول فهذا مسلم لكننا بينا ان ذلك لا يقتضى

التقدم وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من بيانه فان الرد والقبول لا يمكن الا بعد التصور والثاني ايضا ضعيف لانه
تمسك بكلام اهل العرف وهوركيك ويتفدير صحته فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الا ان حركة اليد
مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعيت انهم ارادوا بهذه * ٣٤٨ * الصيغة امر او آراء التأثير فهو

ممنوع ولا بد من الدلالة عليه ثم اتاه
بعد تقرير البغدية بالذات شرع
في بيان ان كل ممكن محدث
فان وجوده بعد عدمه بعديته
بالذات لان الامر الذي يكون للشيء
من ذاته قبل ماله من غيره قبلية
بالذات لا بالزمان وكل ما كان موجودا
بغيره فانه يستحق العدم لو انفرد
اولا ليكون له وجود لو انفرد وهذا
يقتضي تقدم لا كونه على كونه تقدما
بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولعناقل
ان يقول تقدم عدم الممكن على
وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولا بد
فتوجد آخر والذي اورد في اول
هذا الفصل انما هو بيان التقدم
بالعلية فاذن ما اورد قبل الشروع
في المقصود غير متفعب فيه والذي يتفعب
فيه هو القبلية الذاتية لا على سبيل العلية
كما بينه وما ذكر فكان الكلام
مستدركا من هذا الوجه ثم لن ننزلنا
عن هذا المقام فنقول لا ينزع في ان
ما للشيء من ذاته قبل ماله من غيره
قبلية بالذات لكن لان سلم ان الممكن
يستحق العدم من ذاته فان الذي
يستحق العدم من ذاته يكون متمعا
لذاته والممكن لذاته لا يكون متمعا
لذاته بل الممكن يصدق عليه انه
لا يستحق الوجود من ذاته لكن
لا يصدق عليه انه يستحق الوجود
من ذاته والفرق بين استحقاق

الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك
الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر
شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على
الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله
لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذة بل
انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك
الا باليجاز وانما اورد هاهنا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة
وقدم الاعم الدال بالحقيقة وازدفعه بالخصص الدال باليجاز وانما قال
لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست
هي ادراك اللذة فقط بل هي ادراك حصول اللذة للمتلد ذو وصوله
اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخبر لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا
بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كاليته وخبريته فلا يلتد به وقد لا يكون
كذلك وهو يعتقد فيلته فالمعتبر كاليته وخبريته عند المدرك لا في نفس
الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء
لما من شانه ان يكون ذلك الشيء اى حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له
او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول
يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار
فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خيرا والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى
اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا لذلك المعنى وانما قال
من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون
جهة والالتداذ به يخص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية
اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم
اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه
الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي
هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الوجود
وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك
احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها
موجودات واما في الالم فلان المعدوم لا يحس به فان فسروا الخير باللذة
او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا

الوجود وبين استحقاق الوجود وظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم * اللذة *

من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له
وجود لو انفرد فيه مغالطة لانه ان اردنا بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن وجود علته

وَعَدَمَ عِلَّتِهِ فَلَا نَسَمُ أَنَّهُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ يَسْتَحِقُّ الْعَدَمَ لِذَاتِهِ أَذْوَ كَانَ كَذَلِكَ لَكُنْ مُمْتَعًا لَا مُمْكِنًا وَإِنْ أَرَادَ بِالْأَنفِرَادِ
 اِعْتِبَارَ ذَاتِهِ مَعَ عَدَمِ عِلَّةِ وَجُودِهِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ لَا شَكَّ أَنَّهُ يَسْتَحِقُّ الْعَدَمَ لَكِنْ لِذَاتِهِ بَلْ لِعَدَمِ عِلَّةِ وَجُودِهِ
 فَإِنَّ عِلَّةَ عَدَمِ الْمَعْلُولِ عَدَمٌ * ٣٤٩ * عِلَّةُ وَجُودِهِ عِنْدَهُمْ وَإِذَا كَانَ وَجُودُ الْمَعْلُولِ لِأَجْلِ وَجُودِ تِلْكَ الْعِلَّةِ

وَعَدَمُهُ لِأَجْلِ عَدَمِهَا كَانَ كُلُّ
 وَاحِدٍ مِنْهَا حَاصِلًا لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِهِ
 وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يَظْهَرُ لِلْعَدَمِ
 تَقَدُّمُ أَصْلَاحِ الْعِلَّةِ عَلَى الْوُجُودِ وَاعْلَمْ أَنَا
 أَنْ أَرَدْنَا أَصْلَاحَ هَذِهِ الْحُجَّةِ قُلْنَا
 الْمُمْكِنَ لِذَاتِهِ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَكُونَ مُسْتَحَقًّا
 لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ مِنْ ذَاتِهِ فَهَذِهِ
 الِاسْتِحْقَاقِيَّةُ مُسْتَحَقَّةٌ لِذَاتِهِ فَيَكُونُ
 لَهَا تَقَدُّمٌ عَلَى اسْتِحْقَاقِ الْوُجُودِ
 وَالْعَدَمِ وَحِينَئِذٍ يَحْصُلُ مِنْهُ الْخُذُوعُ
 الذَّاتِي وَانْزِجْ إِلَى تَفْسِيرِ الْمَتْنِ وَاعْلَمْ
 أَنَّ مِنْ أَوَّلِ الْفَصْلِ إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ أَنْتَ
 تَعْلَمُ أَنَّ حَالِ الشَّيْءِ الَّذِي يَكُونُ لِلشَّيْءِ
 فِي اِعْتِبَارِ ذَاتِهِ فِي بَيَانِ مَا هِيَ الْبَعْدِيَّةُ
 الذَّاتِيَّةُ وَمِنْهُ إِلَى آخِرِ الْفَصْلِ فِي بَيَانِ
 أَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ مُحْدَثٍ بِالذَّاتِ فَلَمَّا قَوْلُهُ
 الشَّيْءُ يَكُونُ بَعْدَ الشَّيْءِ مِنْ وَجُودِهِ
 كَثِيرَةٌ مِثْلُ الْبَعْدِيَّةِ الزَّمَانِيَّةِ وَالْمَكَانِيَّةِ
 فَعِنَاءَ ظَاهِرٍ وَأَمَّا قَوْلُهُ وَانْمَا يَحْتَاجُ
 الْآنَ مِنَ الْجُمْلَةِ إِلَى مَا يَكُونُ بِاسْتِحْقَاقِ
 الْوُجُودِ وَإِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْ يَكُونَ فِي الزَّمَانِ
 مَعَ ذَلِكَ إِذَا كَانَ وَجُودُهُ هَذَا
 عَنْ آخِرٍ وَوُجُودُ الْآخِرِ لَيْسَ عَنْهُ
 فَاعْلَمْ أَنَّ مَعْنَاهُ أَنَّ الْقَبْلِيَّةَ الْحَاصِلَةَ
 بِالزَّمَانِ وَالْمَكَانِ غَيْرُ وَاجِبَةٍ لِأَنَّ الَّذِي
 وَجَدَ فِي الزَّمَانِ الْمَتَقَدِّمِ كَانَ يَصِحُّ
 حُصُولُهُ فِي الزَّمَانِ الْمَتَأَخِّرِ وَبِالْعَكْسِ
 وَكَذَا الْقَوْلُ فِي الْقَبْلِيَّةِ بِالْمَكَانِ
 وَأَمَّا الْقَبْلِيَّةُ الْوَاجِبَةُ فَهِيَ أَنْ تَكُونَ
 وَجُودُ هَذَا عَنْ ذَلِكَ وَوُجُودُ

الذَّاتِ هِيَ ادْرَاكُ الذَّاتِ أَوْ مَا يَكُونُ وَسِيلَةً إِلَيْهَا وَاكْتِمَالُهَا أَيْضًا أَنْ يَفْسُرُوهُ
 بِحُصُولِ شَيْءٍ لَشَيْءٍ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَكَانَ مَعْنَى قَوْلِهِمْ مِنْ شَأْنِهِ
 أَنْ يَكُونَ لَهُ امْكَانُ اتِّصَافِهِ بِهِ لَمْ أَنْ يَكُنِ الْجَهْلُ وَسَائِرُ الرِّذَائِلِ كَمَا لَمْ يَأَلِ
 وَالتَّحْقِيقُ أَنْ تَصُورَ مَا هِيَ الذَّاتُ وَالْأَلَمُ بِدَبْهِي غَنَى عَنِ التَّعْرِيفِ وَقَوْلُ
 مَا ذَكَرْنَاهُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِ الشَّيْخِ يَعْنِي عَنْ إِيْرَادِ اجْوَبَةِ هَذِهِ الشُّكُوكِ
 وَالْوَجْهَ فِي ذِكْرِ مَا هِيَ الذَّاتُ وَالْأَلَمُ مَعَ كَوْنِهِمَا غَنِيَيْنِ عَنِ التَّعْرِيفِ
 مَا ذَكَرْنَاهُ فِي بَابِ ادْرَاكِ بَعْضِهِ * قَوْلُهُ * (وَأَنَّهُ يَخْتَلِفُ الْخَيْرُ وَالشَّرُّ بِحَسَبِ
 الْقِيَاسِ فَالشَّيْءُ الَّذِي هُوَ عِنْدَ الشَّهْوَةِ خَيْرٌ هُوَ مِثْلُ الْمَطْعَمِ الْمَلَامِ وَالْمَلَسِ الْمَلَامِ
 وَالَّذِي هُوَ عِنْدَ الْغَضَبِ خَيْرٌ فَهُوَ الْغَلْبَةُ وَالَّذِي هُوَ عِنْدَ الْعَقْلِ خَيْرٌ فَتَارَةٌ وَبِاعْتِبَارِ
 فَالْحَقِّ وَتَارَةٌ وَبِاعْتِبَارِ فَالْجَمِيلِ وَمِنْ الْعَقْلِيَّاتِ نَبِيلُ الشُّكْرِ وَوَفُورُ الْمَدْحِ وَالْحَمْدُ
 وَالْكَرَامَةُ وَبِالْجُمْلَةِ فَإِنَّ هَهُنَا ذَوِي الْعُقُولِ فِي ذَلِكَ مُخْتَلِفَةٌ) مَرَادُهُ بَيَانُ
 أَنَّ الْخَيْرَ الْوَاقِعَ فِي ذِكْرِ مَا هِيَ الذَّاتُ هُوَ الْخَيْرُ الْإِضَافِيُّ الَّذِي لَا يَعْقِلُ
 إِلَّا بِالْقِيَاسِ إِلَى الْغَيْرِ وَذَكَرَ الْخَيْرَاتِ الْمَقْبُوسَةَ إِلَى الْقَوَى الثَّلَاثَةِ الَّتِي يَتَعَلَّقُ
 الْأَفْعَالُ الْإِرَادِيَّةُ بِهَا أَعْنَى الشَّهْوَةَ وَالْغَضَبَ وَالْعَقْلَ وَمَعْنَى قَوْلِهِ فِي الْخَيْرِ
 الْعَقْلِيِّ فَتَارَةٌ وَبِاعْتِبَارِ فَالْحَقِّ وَتَارَةٌ وَبِاعْتِبَارِ فَالْجَمِيلِ أَنَّ الْحَقَّ خَيْرٌ عِنْدَ
 كَوْنِ الْعَاقِلِ قَابِلًا لِعَمَّا فَوْقَهُ بِالْقِيَاسِ إِلَى قُوَّتِهِ لِنَظَرِيَّةٍ وَالْجَمِيلُ خَيْرٌ عِنْدَ كَوْنِهِ
 مُتَصَرِّفًا فِيمَا دُونَهُ بِالْقِيَاسِ إِلَى قُوَّتِهِ الْعَمَلِيَّةِ وَأَرَادَ بِقَوْلِهِ وَمِنْ الْعَقْلِيَّاتِ
 نَبِيلُ الشُّكْرِ وَوَفُورُ الْمَدْحِ وَالْحَمْدُ الْخَيْرَاتِ الَّتِي تَكُونُ لِلْعَقْلِ بِمُشَارَكَةِ
 سَائِرِ الْقَوَى وَهِيَ الَّتِي تَخْتَلِفُ فِيهَا بِاخْتِلَافِ أَحْوَالِ تِلْكَ
 الْقَوَى وَأَمَّا الْعَقْلِيُّ الصَّرْفُ فَلَا يَخْتَلِفُ الْبَتَّةُ * قَوْلُهُ * (وَكُلُّ خَيْرٍ
 بِالْقِيَاسِ إِلَى شَيْءٍ مَا فَهُوَ الْكَمَالُ الَّذِي يَخْتَصُّ بِهِ وَيُنْجُوهُ بِاسْتِعْدَادِهِ
 الْأَوَّلِ وَكُلُّ لَدَّةٍ فَإِنَّهَا يَتَعَلَّقُ بِأَمْرَيْنِ بِكَمَالٍ خَيْرِيٍّ وَبِادْرَاكِ لَهُ مِنْ حَيْثُ
 هُوَ كَذَلِكَ) أَرَادَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالْكَمَالِ فَذَكَرَ أَنَّ الْخَيْرَ الْمُضَافَ
 إِلَى شَيْءٍ هُوَ الْكَمَالُ الْخَاصُّ الَّذِي يَقْصُدُهُ ذَلِكَ الشَّيْءُ بِاسْتِعْدَادِهِ الْأَوَّلِ
 وَالشَّيْءُ لَا يَقْصُدُ شَيْئًا وَلَا يَمِيلُ إِلَيْهِ إِلَّا إِذَا كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ مُؤَثِّرًا بِالْقِيَاسِ
 إِلَيْهِ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى اشْتِمَالِ مَعْنَى الْخَيْرِ عَلَى اِعْتِبَارِ كَوْنِهِ مُؤَثِّرًا كَأَمْرٍ
 وَأَمَّا قَوْلُهُ بِاسْتِعْدَادِهِ الْأَوَّلِ فَفَسَادُ مَعْنَاهُ أَنَّ الشَّيْءَ قَدْ يَكُونُ لَهُ اسْتِعْدَادَانِ
 أَحَدُهُمَا يَطْرُقُ عَلَى الْآخِرِ وَلَا يَكُونُ الشَّيْءُ الَّذِي يَنْجُوهُ ذَلِكَ الشَّيْءُ
 بِاسْتِعْدَادِهِ الثَّانِي خَيْرًا بِالْقِيَاسِ إِلَى ذَاتِهِ بَلْ يَكُونُ خَيْرًا بِالْقِيَاسِ إِلَى ذَلِكَ
 الِاسْتِعْدَادِ الطَّارِئِ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ مُسْتَعِدٌّ فِي فِطْرَتِهِ لِاقْتِنَاءِ الْفَضَائِلِ

ذَلِكَ لَيْسَ عَنْ هَذَا فَهَذَا الْكَلَامُ لَيْسَ بِمُشْعَرٍ بِأَنَّ الْقَبْلِيَّةَ الْوَاجِبَةَ لَا تَحْقُقُ إِلَّا مَعَ الْعِلَّةِ وَفِيهِ نَظَرٌ كَمَا يَنْتَهِاهُ أَوْ بِحُجْمِ قَوْلِهِ
 وَجُودُ هَذَا عَنْ آخِرٍ وَوُجُودُ الْآخِرِ لَيْسَ عَنْهُ لِأَعْلَى مَعْنَى الْعِلَّةِ بَلْ عَلَى مَعْنَى أَعْمٍ مِنْهَا بِحَيْثُ يَنْدَرِجُ فِيهِ تَقَدُّمُ
 الْوَاحِدِ عَلَى الْآخَرِ وَأَمَّا قَوْلُهُ فَمَا اسْتَحَقَّ هَذَا الْوُجُودَ إِلَّا وَالْآخِرُ حُصِّلَ لَهُ الْوُجُودُ وَوَصَلَ إِلَيْهِ

الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود لا عتد ولا يصل الى ذلك الا مارا على الآخر فاعلم ان المراد منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده واما المعلول فليس يتوسط بين ذات العلة * ٣٥٠ * ووجودها واما قوله وهذا

مثل ما تقول حركت يدي فحركت المفتاح الى قوله فهذه بعدية بالذات فالمراد منه الحجة الثانية واما قوله ثم امت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات فعناء ظاهر واما قوله وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم ان معناه ظاهرا وقد عرفت ما في هذه المقدمة من الاشكال واما قوله فان لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي معناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين ان اللاكون متقدم على الكون اي العدم يتقدم على الوجود تقدما بالذات وهو المطلوب * المسئلة السادسة * في ان العلة متى كانت مستجيبة لجميع الامور المتغيرة في طبيعتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل واحد * تنبيه * (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يختص بالعلم ان يكون من خارج لها مدخل في تميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المداون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت

ثم اذا طرأ عليه ما عده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحيث يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لدته الى آخره لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبنى عليه * وهم وتنبيه * (ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلته به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلته بهما ما يلته بالخلو وغيره فاجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جسيما ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض الوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية معافاة غير خفي التدريج (لدعة عظيمة) الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى (وله الدين واصبا) والثوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمغافاة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع اننا لا نلتزم بهما ويراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات تدل على النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقضي الادراك لا يدان جدا * تنبيه * (واللذة قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للخلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتها سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به بالחס من حيث هو خير) قول كما ان الفصل الاول كمال مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ وللملم يكن هذا نقض مذهبهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الخلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم

حاجة الآدمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال * و *

الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس

لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحسالة المذكورة فإذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة
او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا
او وقتا ما كان وقتا ما * ٣٥١ * واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول

لا يبعد ان يجب عند سرمد افان لم يسم
هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم
فلا مضابقة في الاسماء بعد ظهور
المعنى * التفسير * اقول وجود
المعلول مفتقر الى ان تحصل العلة
مستجمعة جميع الامور التي لا يتم علميته
بالفعل الا معها وتلك الامور اما
ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة
كحصول الطبيعة الموجبة والارادة
الجازمة وغيرهما واما ان تكون
خارجة عن ذاتها وذكر من تلك
الامور ههنا ستة اشياء احدها
آلة مثل حاجة النجار الىها والثاني
المادة مثل حاجة النجار الى الخشب
والثالث المعاون مثل حاجة النشار
الى نشار آخر ورابعها الوقت
مثل حاجة الادمي الى الصيف
فان كثيرا من الافعال لا يمكنه
الاشتغال بها الا في هذا الوقت لاسيما
اتخاذ الادمي واصلاحها وخامسها
حصول الداعي مثل حاجة الاكل
الى الجوع الذي هو شهوة الاكل
وسادسها زوال المانع مثل حاجة
الغسال الى زوال الدجن قال صاحب
الصحيح الدجن بالكسر الغيم اليابس
وقد دجن يومئيد دجن بالضم دجنا
ودجونا والدجن المطر الكبير وسبحابة
داجنة ولقائل ان يقول انكم جعلتم زوال
المانع جزءا من العلة من حيث انها
علة بالفعل وذلك خطأ لان زوال

وتنبه بخلاف الاول * تنبيه * (اذا اردنا ان نستظهر في البيان
مع غشاء ما ساف عنه اذا تاطف لقهقه زدنا فقلنا ان اللذة هي ادرك
كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما
فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فقل عليل المعدة اذا عاف
الحلو واما غير الفارغ فقل المحتلى جدا بعاف الطعام اللذيذ وكل واحد
منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الا نذكره
عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ار الشرح المذكور
للذة يمكن ان يزداد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال
ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل
سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد
كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر
* تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة
ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يأن لم به
فاذا انتبهت القوة او زال العائق عظم الالم يريد ان ينبه على حال الالم
ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملم عند عدم الادراك
به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر
* تنبيه * (انه قد يصح اثبات لدنما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذي يسمى ذوقا جاز ان لا تجدد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت
اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالانفاضة كان في الجواز
ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العين خلة عندلدة الجماع
ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان
ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها يجب
الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب
الاحتراز عنه يجب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بمحدودها
العقلية لا يقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شأنه
ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل
مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على مامر واهل
المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا وتقاله المقاساة والشيخ استعمل

المانع قيد عدمي والقيد عدمي لا يجوز ان يكون جزءا من علة الشيء الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم
جزأ من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول
فانه متعلق بان لا يوجد العلة مع جميع الامور المعبرة في علميتها اما لان شيئا من هذه الاحوال والشرائط مختل

وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته قد عدت وفيت واذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات
المعتبرة في العلية وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد وجب عدمه واي القسمين فرض ابدا كان المعلول ايضا
ابدا واياهما فرض وقتا ما كان بازاؤه من المعلول ايضا * ٣٥٢ * كذلك واذا فرضنا شيئا

متشابه الحال في جميع هذه الامور
ممتنع التغير وله معلول وجب ان يجب
ذلك المعلول عنه ابدا لان جميع
الجهات المتغيرة في عاينها اذا كانت
حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغير وثبت
ان ثبوت المعلول على العلة واجب لزم
لدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول
ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا
المعلول مقولا لاجل انه لم يتقدمه عدم
فلا مضايقة في الالفاظ بعد ظهور
المعاني واعلم ان الغرض من هذا
الفصل التنبيه على الحجة التي لا يزال
القائلون بالعدم يتمسكون بها
ويعولون عليها وهي ان الامور التي
بها تتم مؤثرية الباري تعالى في العالم
اما ان يكون باسرها ازلية اولا يكون
والثاني باطل اذ لو كان شيء منها
حادثا لافتقر حدوثه الى مؤثر آخر والكلام
في كونه مؤثرا في ذلك الآخر كالكلام
في الاول فيلزم التسلسل وهو محال
فان كل الامور المعتبرة في مؤثرية الله
تعالى في العالم ازلية وايضا فن الظاهر
ان المؤثر متى حصل مستجيما لجميع
الامور المعتبرة في المؤثرية وجب ترتيب
الاثار عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه
كان صدور الاثر عن العلة المستجيمة
لجميع تلك الامور المعتبرة في المؤثرية
ولا صدور عنها على السواء ولو كان
كذلك لما ترجح الصدور على اللا صدور
المرجح آخر فلم يكن جميع الامور

لقطة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري
مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر * تنبيه * (كل مستلذه
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك
في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف
العضو الدائق بكيفية الخلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما
وكال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى
يحصل في المعضوب عليه وكال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره
وعلى هذا حال سائر القوى وكال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جليلة
الحق الاول قدر ما يمكنه ان يتال منه بيهاثة الدني يخصصه ثم يتمثل
فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق
الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لايماز الذات فهذا هو الكمال الدني يصير به
الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني والادراك العقلي
خالص الى الكثرة عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي
لا يكاد ينهض والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك
الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الاول
وما يتلوه الى نيل كيفية الخلاوة وكذلك نسبة الادراكين) يريد اثبات
اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذا ان البحثان هما عمدة
مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري
يحصل للمدرك ما كان كل مستلذه اي كل ما بعد لذيذ فهو سبب كمال
يحصل للمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه
الاستقراء فنما ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الدائق
بكيفية الخلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء جاو
او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة
متساويان ولذلك يلند النائم حالة الاختلام التداؤه بالوقاع حالة

المعتبرة في المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكافرضنا ان الامر كذلك هذا خلف * القطة *

واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة والقائل ان يقول هذا الكلام
ايما يلزم في الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا احتمال ان يقال انه كان في الازل مريدا احداث العالم في وقت

دون وقت فاذا قال اظلم اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله او ما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذکور في سائر كتبنا على وجه الاستقصاء * المسئلة السابعة * (في تفسير لفظ الابداع فصل واحد) * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشيء * ٣٥٣ * وجود لغره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان

وما يتقدمه عدم زمانى لم يستغن عن متوسط) والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث * التفسير * (اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلاثة احدها تفسير لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور العلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه عدم زمانى فلا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقدم الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهذه مسئلة خطافية وانما ذكر هذه المسئلة ليتبين ان كون البارئ تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له لو لم يكن ازليا * المسئلة الشامنة * في ان احد طرفى الممكن لا يترجح على الآخر الالة وان حصوله واجب عند حصول الالة فصل واحد * تنبيه واشارة * (كل شيء لم يكن ثم كان فيبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفى امكانه صار اولى بشئ او بسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهب عن هذا البين ويفرغ الى ضرور من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجهه للامتناع عنه فيعود الحسالى في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه

اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالتوى الباطنية كنكيف الوهم بصورة شئ يرجوه او بصورة شئ يتذكره فيذكره وكذلك في سائر هذه كلها كالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها الذات بحسبها وللجواهر العاقل ايضا كمال وهو ان يمثل فيه ما يتفكره من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتفكره من صور معاولاته المترتبة اعنى الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الضنون والاهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فاذن هو ملئ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قابسنا بين اللذتين اعنى العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفة واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقة المكشوفة بموارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التى تحضره فاذن الادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله واما الثانى فلان عدد تفاسيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فاعما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكا نهائتم كانت اللذة النابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لانسبة لهما الى هذه والفاضل الشارح استدل قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبح للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذکور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبىقا من المنطق وقد ذكر هناك

يجب عند * التفسير * ٤٥ * اقول قال صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا الامر جذع اذا كان احد فيه حديثا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبيين احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فزعم كونها ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول العلول عند حصول العلة التامة

واجب وهذه القضية برهانية فلا جرم سمي الفصل المشتمل عليهما بالثبوت والاشارة اما التنبيه فلاجل الاول
واما الاشارة فلاجل الثاني وانما افتقر الى هاتين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا عن البارئ تعالى في الاول
ثم صار صادرا عنه فلا بد لذلك من علة اخرى فلا يكون ﴿ ٣٥٤ ﴾ البارئ تعالى مستقلا بالوثرية

في الازل فلا بد من ترتيب الاثر عليه
واعلم ان في المقدمة الثانية بحثا
وهو ان الشيخ قال المعلوم حين
ما يصدر عن العلة اما ان يقال صدر
عنه مع انه وجب صدوره عنه او ما وجب
صدوره عنه والاول هو المطاوب واما
الثاني فانه يقتضي ان يكون صدوره
عنه ممكنا اذ لا وجه للامتناع
وحينئذ يعود المحال في طلب سبب
الترجيح عند ما قلنا قيل لم لا يجوز
ان يقال انه قبل حضور هذا السبب
كان الوجود والعدم بالنسبة اليه
على السواء فلا جرم افتقر الى المرجح
وبعد حضور هذا السبب صار
الوجود اولى وارجح من العدم
وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل
حصول هذه الاولوية استغنى
عن السبب الجديد ولاجل انه لم ينته
الى حد الوجوب بقي في حد الامكان
فتقول القول بهذه الاولوية باطل
لانه مع حصول هذه الاولوية باطل
لاشك في امكان صدور المعلوم
عنه فان كان لا صدوره عنه محالا
فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا
كان الصدور والا صدور مع
حصول هذه الاولوية ممكنين فليفرضا
واقعين حتى يحصل المعلوم تارة
مع هذه الاولوية ولا يحصل اخرى
فيكون اختصاص احد زمان حصول
هذه الاولوية بحصول المعلوم دون

انه موضع علمي وقال ايضا ان نجد عند الكل والشرب والوقوع حالة
مخصوصة تعرف بالذلة ولاندرى اهي ادراك ملايم ام ليس واتم
ما اقم عليه برهانا بل ذكرتم اننا نفي بالذلة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العقل
يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفكير لانه
ليس باغري فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العقول هي تلك
الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود ذلة عقلية ثم قال ومما يبطل
قولكم ان النفس قبل الموت عالة بهذه المعلومات مع انها لا تجد الذلة
الاعظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة
كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول
الذلة قول يكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب
انهم لم يقولوا اننا نفي بالذلة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة
عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقوع مع وقوع اسم الذلة على
جميعها حصوا الامر المشترك بينهما وبين غيرها مما يناسبها ونفصوا عنه
ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصل في كل صورة توصف بالذلة
وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم
الذلة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصل للعقل حكموا بوجوده للعقل
فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى
وعن الثاني انهم لم يقولوا ان الذلة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك
مشروط بشرائط واعلم العالم بالمعلومات العادم للذلة لا يكون مستجمعا
لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خيره او لا يكون
عالما بها من جهة ماهي خيره ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه
يكون عادم للذلة فانما ترى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الامساك
معدودة يتنهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمدكرتها الى ملك
الدنيا وما فيها فضلا عن اداة مطعمها او منكرها * تنبيه * (الان
اذا كثرت في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب
اولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لانه وفيك من اسباب ذلك
بعض ما تبته عليه) يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع
وهو ان يقال كل قوة تشتق الى كمالها المستبعدة لذاتها وتألم بحصول
اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتألم

الزمان الثاني ان كان لا شيء لا يمكن الاولوية الحاصلة ولا كافية وان كان لا شيء كان اختصاص احد الزمانين * من *
بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيح لا حد طرفي الممكن المتساوي
على الآخر لا مرجح وهو محال فظهر بهذا ابطال القول بهذه الاولوية ويثبت انه متى خرج عن حد التساوي

فلا بد من الوصول الى الوجوب * المسئلة التاسعة * في ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد *
 تنبيه * مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (1) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذ كان الواحد يجب
 عنه شيان فن حثيتين * ٣٥٥ * فختلفي المفهوم وختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته

او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه
 عادا اطاب جدا فانتهي الى حثيتين
 من مقومات العلة مختلفتين اما
 للماهية واما لانه موجود واما
 بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان
 معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو
 منقسم الحقيقة * التفسير * اقول
 تحرير هذه الحجة ان مفهوم انه صدر عن
 هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه
 صدر عنها ذلك فالمفهومان اما
 ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما
 مقوم والاخر لازم فان كان الاول
 كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة
 وان كان الثاني فاللوازم معلولة
 فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا
 اللازم مغاير لمفهوم انه صدر
 عنه ذلك اللازم ويعسود الكلام
 الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل
 وهو محال او الانتهاء الى جزئين داخلين
 في الحقيقة فيعود القسم الاول وان كان
 الثالث لم منه تركب الماهية لان كل
 ماله جزء كانت ماهية مركبة
 ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا
 لان الجزء لا يكون معاولا فيكون المعلول
 هو احدهما الا هما معا فهذه هي الحجة
 القوية في هذه المسئلة وقد ينشأ
 ضعفها في كتبنا من وجوه كثيرة
 ولنتنع ههنا منها بتكت قليلة فنقول
 ان مفهوم ان هذا الشيء ليس بحجر
 مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان

عن الظلمة فان كانت العقولات كالات للنفس الانسانية فمابالها الاشتياق
 الى حصولها ولا تألم بحصول الجاهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب
 فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الى اني العقولات موجودة
 فيها غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس
 بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى العقولات وبالم تقبل عليها لم تجد
 ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة
 الوجود غير متجددة وكانت النفس مشغلة بغيرها لم يكن مدركة لها
 فلم تكن متألمة بها * تنبيه * (واعلم ان هذه الشواغل التي هي كاعلمت
 من انها انفعالات وهيأت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد
 المفارقة كنت بعدها كما كانت قبلها لكنها يكون كالام متمكنة كان عنها
 شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل
 لتلك اللذة الموصوفة وهولم النار الروحية فوق الالم النار الجسمية)
 يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي
 اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول
 سنيبه وعلى ان تلك الآلام اشده من آلام البدنية والفاظه ظاهرة
 * تنبيه * (ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان
 الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب
 غواشي غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب) يريد بيان مراتب الاشقياء
 ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول قوات كالات النفس يكون لاحتالة
 لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما الامر عديم كنقصان
 غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة لكمالات فيها وهي
 اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل
 وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية
 واما بحسب القوة العمالية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة
 بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي
 ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير
 مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي
 صار ضرورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذلك هذا
 القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان

المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والاخر لازم ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم
 ان يقال البسيط لا يسلب عنه الاشياء واحدا وذلك معلوم الفساد بالضرورة فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا
 لتغاير النسبتين لا لتغاير المعلوم عنه فقول فلم لا يجوز ان يقال ههنا ايضا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين

اعني نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة في نفسها بشيطة احدية وايضا
فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون
الجالس غير القائم والمنكلم غير الساكت بالذات وكذلك * ٣٥٦ * المفهوم من كون الجوهر قائلا

للسواد غير المفهوم من كونه قابلا
للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم
منه ان لا يقبل الشيء الواحد الا مقبولا
واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر
عن هذه الاشياء الا ان يقال تغاير
المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل
الى المقبولات واما الذات التي عرضت
لهاتيك النسب فهي واحدة فنقول
نحن ايضا ههنا لم لا يجوز ان يكون
الامر واقعا على هذا الوجه والعجب
من الحكماء كيف قنع نفوسهم في مثل
هذه الاصول التي فرعوا عليها شطرا من
مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال
الواهي * المسئلة العاشرة * في مذاهب
اهل العالم في امكان العالم وحدوثه فصل
واحد * اوهام وتنبهات * (قال قوم
ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته
واجب لنفسه كذلك اذا ذكرت
ما قبل في شرط واجب الوجود لم يجد
هذا الشيء المحسوس واجبا وتلوت
قوله تعالى (لا احب الافلين) فان الهوى
في حظيرة الامكان افول ما قال آخرون
بل هذا الموجود المحسوس معلول
ثم افترقوا فذهبوا من زعم ان اصله
وطينه غير معلولين لكن صنعته
معلولة فهو لاء قد جعلوا في الوجود
واجبين وانث خبير باستحالة ذلك
ومتهم من جعل وجوب الوجود
لضدين او اعادة اشياء وجعل
غير ذلك من ذلك وهو لاء في حكم

الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية
الغير الراضية كاعتقادات العوام والمقلدة والعمالية الراضية وغير الراضية
كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب
غواشي غريبة وجيعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيات
مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة
الرداء وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه ويختلف التمدد بها بعد
الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين * تنبيه * (والم ان رذلة
النقصان انما يأتى بها النفس الشبهة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه
بفيدة الاكتساب وبالله يجنب من هذا العذاب وانما هو للجاحدين
والمهممين والمعرضين عما المعية اليهم من الحق فالبلاهة ادنى
من الخلاص من فطنة بتراء) يريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين
المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذيبهم به اولم يدم وبين الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها
شوق الى كمالها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان النفوس كالات
حقيقية ليس يارلى والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب
النظري ان لها كمالا ماثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخاف انما ان اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكم لها من حيث الماهية وان كانت
معترفة به من حيث الانية واشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال
فما ليس بمضاده فصارت معرضة عنه اولم تشتغل بشيء من العلوم لكنها
تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملات اياه فهو لاء صاحب رذيلة
النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائق عنهم
وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول
الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء سوءهم حالا الجاحدون وهم
الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين
وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غاب عليه سلامة
الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم فهو لاء
لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمال انهم غير مشتاقين اليها واعترض
الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة
اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال

الذين من قبلهم ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل * العقائد *
ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأوا اراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي
لانهاية لها موجودا بالفعل لان كل واحد منها وجد فبالكل وجد فيكون لما لانهاية له من امور متعاقبة كلية

مختصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لا جزائها معانها في حكم ذلك وكيف
يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لانهاية له فيكون موقوفة على ما لانهاية له
فيقطع اليها ما لا نهاية له * ٣٥٧ * ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد

عدد ما لانهاية له ومن هو لا من قال
ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده
ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا
حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق
وجوده بحد ولا بشي آخر بل بالفاعل
ولا يستل عن لم فهو لا هو لا وبازاء
هو لا قوم من القائلين بوجدانية الاول
يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب
الوجود في جميع صفاته واحواله الاولى له
وانه لن يتميز في العدم الصريح حال
الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا وبلا شياء
ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها
ولا يجوز ان يسخ ارادة متجددة
الاداع ولا ان يسخ جزا فاذ ذلك
لا يجوز ان يسخ طبيعة او غير ذلك
بلا يتجدد حال وكيف يسخ ارادة
لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال
ما يهدله التجدد فيجدد واذالم يكن
يتجدد كانت حال ما لم يتجدد شيئا حالا
واحدة مستمرة على نهج واحد
وسواء جعلت التجدد لامر تيسر
اولا امر زان مثلا كحسن من الفعل
وقسا ما تيسر او معين او غير ذلك
مما عد او كتج كان يكون له لو كان
قد زال او عاقب او غير ذلك كان فزال
قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب
الوجود عن اهاضة الخير والجلود
هو كون المعلول مسبوق العدم
لا محالة فهذا الداعي ضعيف
وقد اكشف لذوي الانصاف ضعفه

العقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز
فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كالم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة
منعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تمثل صور المعقولات فيها على
ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته
على الوجه الذي ادركته فكأنها كانت ذوات ادراك فقط فصارت
مع ذلك ذوات تذل وتم بذلك التذاهوا واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها
واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد
بعد الموت ما رجته فتجيب وتصبح متعذبة بفقدان ما رجعت الوصول
اليه لا بزوال الجرم عنها * تنبيه * (والعارفون المنتزهون اذا وضع
منهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس

والسعادة وانتشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العلية وقد
عرفتها) يريد بالعارف الكمال بحسب القوة النظرية وبالمنتزه الكمال
بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها
تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ
التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا
ذوي عين له فكأنهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية
فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العلية التي ذكرها من قبل بهذا
الوصول * تنبيه * (وليس هذا الا لتذاد مفقودا من كل وجه

وانتفس في البدن بل المتغمسون في تأمل الجبروت العرضون عن الشواغل
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافر قد يتمكن منهم فيشغلهم
عن كل شيء) هذا الخبر عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحققه من هو ميسره وانما ظه غنية
عن الشرح * تنبيه * (والنفوس السليمة التي هي على الفطرة
ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا
يشير الى احوال المفارقات فحشها غاش شائق لا يعرف سببه واصحابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك
للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث
ومن كان باعته اياه لم يقنع الا بئمة الاستيصال ومن كان باعته طاب الحمد

على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب سبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه
واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتشاهي كالا
بوجوده ليكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو وتوهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح

على كل حصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن
ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها
معدوما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر * ٣٥٨ * وقل ولا يثل ذلك كونها

والمناصفة اقنعه ما بلغه الغرض فهداه طائفة العارفين (يريد
بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينقش فيها
الحق ولم يندس بانها تدعى المحقة للحق ولم يفظظها اي لم يعالظها والفظ
من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال حسأت يده بالهزة
اي صلبت وغشيها اي غلماها ووجه مبرح اي شديد يقال ضرب به
ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمناصفة الرغبة
في الشيء على وجه المبالاة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال
المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثة اياه اي من كان باعثة
على طاب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يفتن الا بالوصول التمام اليه
ومن كان باعثة شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه * تنبيه *
(واما البله فانهم اذا تزهوا خلاصوا من البدن الى سعادة تليق بهم
ولاعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونته جسم يكون موضوعا لتخيلاتهم
ولا يمنع ان يكون ذلك جسماساويا او ما يشبهه واصل ذلك يفضي بهم
آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين) لما فرغ عن بيان
احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين
حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاهيه وهي نفوس البله في هذا
الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفتن لان النفس انما تبقى بالصور
المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا تعطل في الوجود ولكن الدلائل
الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون
ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص
ففرق الشقاء فانها في سعة من رحمة الله تعالى وبوافق هذا المذهب
ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام (اكثر اهل الجنة البله) ثم انها لا يجوز ان تكون
معطلة عن الادراك وكانت لا يدرك الا بالات جسمانية فذهب بعضهم
الى انها يتعاقب اجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادى صور لها
وهذا ما ذكره الشيخ وما ل اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو
القول بالتناسخ الذي سيطلبه الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار
اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف
فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا لا يمكننا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا
البدن وهم مدنيون لا يدعون غير الدنات وليس لهم تعلق بمسأله

غير متناهية في المعدوم واما توقف
الواحد منها على ان يوجد قبله
مالا نهائيه او احتياج شيء منها الى
ان يقطع اليه مالا نهائيه فهو قول
كاذب فان معنى قولنا توقف
كذا على كذا هو ان الشئين وصفا
معابا لعدم والثاني لم يكن يصح وجوده
الابعد وجود المعدوم الاول وكذلك
الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت
من الاوقات يصح ان يقال ان الآخر
كان متوقفا على وجود مالا نهائيه
له او محتاجا الى ان يقطع اليه مالا نهائيه
له بل اي وقت فرصت وجدت بينه
وبين كون الاخير اشياء متناهية في
جميع الاوقات هذه صفة لاسمها
والجميع عندهم وكل واحد واحد فان
عنيتهم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد
الابعد وجودا شيئا كل واحد منهما
في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها
وذلك محال فهذا هو النفس المتنازع فيه
انه يمكن او غير ممكن وكيف يكون
مقدمة في ابطال نفسه بان يتغير فظها
تغيرا لا يتغير به المسمى قالوا فيجب
من اعتبار ما نسبنا عليه ان يكون
الصانع الواجب الوجود غير مختلف
التسبب الى الاوقات والاشياء الكائنة
عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار
لوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات
يلزم عنها فيتبعها التغير فهذه
هي المذاهب واليك الاختيار
بعقلك دون هوالك بعد ان يجعل واجب

الوجود واحدا) * التفسير * اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من واجب وجود واحد ومنهم * اعلى *
من لم يقل الا بالواجب الواحد * اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس
واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ كذلك اذا نذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود

لم نجد هذا المحسوس واجبا وتلوث قوله تعالى (لا احب الاقلين) فان الهوى في حظيرة الامكان اقول يجب علينا ان نذكر ههنا ما يدل على امكان العالم فقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيسان * ٣٥٩ * الصغرى من ثلثة اوجه فالاول الجسم مركب من الهيولى والصورة

على ما مر ولشئى الاجسام متشاركة في الجسمية ومتباينة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فخصوصية كل واحد واحد منها مركب بمبه الاشتراك وما به الامتياز والاثبات كل جسم فان فرض فيه اجزاء حسية بحسب الانقسامات بيان الكبرى ان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن لا يقال لم لا يجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب اوجوب اجزائه لانا نقول اننا نعلمه على كل واحد من اجزائه الجسم بعضها ببعض اما في الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما في الاجزاء الجنسية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول في الاجزاء الجنسية الحجة الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحد الحجة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة اوجودها وكل ما كان كذلك كان ممكنا الحجة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الحجة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها وكل ما كان كذلك فهو ممكن ههنا مجموع ما يدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت ما في كل واحد منها وعليه * الفرقة الثانية

اعلى من الابدان فيشغلهم التماق بهما عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان تعلق بها النفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتماق بهما الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه النفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لا مكان التحل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعله الخبير شاهدت الخبرات الاخرية على حسب ما تخيلتها والافشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور واولا مخالفة التطويل لاورده بعبارة والشخج جوز بعد ذلك ان يفضى التماق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين ولى في اكثر هذه المواضع نظر * قوله * (فاما التماسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فتستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستسخنة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يقارنتها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او تدافع عنه متمانة ثم ايسر هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا) وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان نهيا الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تنهت ههنا ابدان كان للبدن المستسخن نفسان احدهما المستسخنة والثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان بشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بداتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستسخنة

زعموا ان العالم له ذات وصفات اما الذات فهي الاجسام وهي واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمية وهي واجبة لذاتها واما الصفات وهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة بالسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالدالة المذكورة على فساد المقالة الاولى

الفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما احدهما خير والاخر شرير ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها الباري والنفس والهوى والدهر والخلاء وفساد هذه الاقوال واشباهها

﴿ ٣٦٠ ﴾

انما يظهر بالدلالة المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد واما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليونين باسرها ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا لهذا العالم وهم اكثر فلا سفة ثم ذكر الشيخ من ادلة القائلين بان الحوادث الماضية بذاته ثلاثة اوجه احدها انه لو لم يكن للحوادث الماضية بذاته لكان قد دخل ما لانهاية له في الوجود وذلك محال فان كل ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما لا يتناهى لا يكون محضورا وثانيها انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لانهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لانهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث اليومية ممتعا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية

اما ان متصل بالبدن اشاني حال فساد البدن الاول او متصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء ببدن يكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتافع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يتخلو اما ان متصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث لبعض الاخر نفوس اخرى ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يتخلو اما ان يكون ذات نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنهما واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يتخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يخص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى اصول القضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن

وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ﴿ بما ﴾

ان فرغ من الدلالة على ان الحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم لم يعدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقوال بل ثلاثة تحديها قول المعتزلة الذين يقولون العالم

وجد حين كان اصلح لوجوده وثانيها قول الكمي وطيفة اخرى انه لم يكن وجوده الا حين وجد وهو لا يعلمهم
لا يقولون انه كان قبل ذلك متمعا لذاته ثم انقلب بمكننا بل يقولون انه قبل حدوثه في محض وعدم صرف
وليس له تخصص ولا تميز * ٢٦١ * فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتياز وثالثها قول اكثر الفرق

وهو انه لا يتعلق بوجوده بخبر بشي آخر
بل بالفاعل ولا يستل عن ما يفاعل وببانه
هو ان الله تعالى فاعل مختار والفاعل
المختار يمكنه ترجيح احد متدوريه
على الآخر لا مرجح فان اله سائب
من السبع الضاري اذا عن له طريقان
متساويان في جميع الامور المتغيرة
فانه لا بد وان تسلك احد عمدا لا مرجح
وكذلك لعطشان جدا اذا خرب بين
قدحين من الماء متساويين من كل
الوجوه فانه يختار احدهما لا مرجح
وكذلك الجميع المختارين رغبت الى
غير ذلك من الصور ومهت الا يخلو
اما ان يمنع من امكان حصول
التساوي وهو مكابرة او يقال عند
حصول التساوي لا يختار احدهما
بل يصبر حتى يموت جوعا وعطشا
او يقتله السبع وهو ايضا مكابرة
ولما فرغ من شرح مقالة القائلين
بالحدوث قال وبازاء هؤلاء قوم
من القائلين بوحدة الاله الاول يقولون
ان واجب الوجود بذاته واجب في جميع
صفاته واحواله الاولى فاعلم ان هذا
هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم
وهو ان ما لاجله كان واجب الوجود
مؤثرا في العالم اما ان يكون ازيليا
او لا يكون فان كان فاما ان يجب ترتيب
الار عليه او لا يجب فان لم يجب كان
حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات
ولا حصوله ممكنا والممكن لا بدله

بما نجده في مواضع اخر لنا * اشارة * (اجل مبهم بشي هو الاول
بذاته لانه اشبه الاشياء ادراكا لاشبه الاشياء كالا الذي هو برى
عن طبيعة الامكان والعلم وهذا منه ما لا شائلا له عنه والعشق
الحقيقي هو الانتهاج تصور حضرة ذاتا والشوق هو الحركة الى تتميم
هذا الانتهاج اذا كانت الصورة ممثلة من وجه كما يتم في الخيال غير
ممثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون ممثلة في الحس حتى يكون تمام التمثيل
الحسي الامر الحسي فكل مشتاق ما به عسا ل شـ ثاما ببانه شي ما
واما العشق فمضى اخرو الاول عاشق لذاته معشوق لذاته معشوق من غيره اول معشوق
ولكنه ليس لا بعشق من غير بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء
كثيرة غير) لما فرغ من بيان احوال النفوس في العباد وقد تقرر فيما
مضى ان وقرع المنة على ما يطلق عليه معناه ليس بالتساوي اراد
ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب
اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة المنة واستعمل بدلا
الانتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند
الجمهور وانما كان الاول اجل مبهم بشي لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير
وادراكه هو الادراك التام فقط فولى القاعدة المذكورة يكون انتهاج
بذاته اكمل الانتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر
من حيث هو مؤثر حبه والحب اذا افراط سمي عشقا وكما كان الادراك
اتم والمدر كاتد خبرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الامع
الوصول التام فالعشق التام لا يكون الامع الوصول التام ويكون ذلك
على ماسر لذة تامة وانتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الانتهاج
بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم
العشق وربما يشبه احدهما بالآخر اشار الى اشواق ايضا وذكر انه الحركة
الى تتميم هذا الانتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا
من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي الاول تعالى لحصول
معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم ينحاش
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه
مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه
تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شي وبين انه عاشق لذاته

من مؤثر فالوثر مع كل تلك * ٤٦ * الاعتبار الكافية في المؤثرية لا بدله من امر آخر فلا يكون
الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتيب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور المتغيرة
في المؤثرية قدم الاثر واما القسم الثاني وهو ان يقال الامور التي لاجلها اثر الله تعالى في العالم غير ازيلية فهي حادثة والحادث

لا بد له من مؤثر والكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال فلي مأمور
في النمط الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بالآخر لا الى اول لزم القول بحدوث لا اول لها واعلم ان الشيخ قد ادخل
في هذه الجمل الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث * ٣٦٢ * لانه اصلح في ذلك الحين

ومن قول من قال انما كان كذلك
لانه لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لان
اختصاصه بتجدد تلك الصلحية
وذلك الامكان بذلك الوقت دون
ما قبل وما بعد لا بد له من سبب واما
القول الثالث وهو ان القادر كاف
في الترجيح فالشيخ قنع في ابطاله
بدعوى الضرورة في ان كل ممكن
لا بد له من سبب والخصوم يتنازعون
فيه في الصور المعدودة واعلم ان
الجواب عن هذا الكلام انه تعالى
فاعل مختار فلا جرم انه تعالى اراد
احداث العالم في الوقت المخصوص
دون ما قبله وما بعده فثبث قالوا فلم
اراد على هذا الوجه دون سائر
الوجوه فاعلم ان لنا في الجواب عن ذلك
وجوهها ومعارضات استقصينا القول
فيها في سائر كتبنا وقول الشيخ واجب
الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولى فيه
فائدة لان واجب الوجود بذاته ليس
واجب الوجود في جميع صفاته على
الاطلاق لان من جملة صفاته
الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل
وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه
الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق
القول بان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود في جميع صفاته بلى
انه واجب الوجود في جميع صفاته
الاولية واما الاضافات فانها لا تكون

معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب
ادراك الغيره واعتراض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك
كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان
غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لهمال آخر والمختلفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا
للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك
فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب
حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول
تعالى حكموا بثبوت الحب هناك * قوله * (وبتأوه المبتهجون
به وبدوا قههم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية
فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى النازلين من خلاص اوليائه القدسين
شوق) هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما ينسب الشوق
اليها لبرائتها عن القوة * قوله * (وبعد المرتبتين مرتبة العشاق
المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد تأوا نبلا ما فهم ملذون
ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى
من قبله كان اذى لذاته وقد تحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية
محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكمة والدغدغة لئلا يخل ذلك شبهة
بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة
مخالفة الى النبل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا
نالت النبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون حاشقة
مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى) وهذه
هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكالمة
من الانسانية مادامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا
وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان
اذى لذاته والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون
عنده لذاته لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر
الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكمة والدغدغة ثم ذكر
ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة
جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان

صفات اولية بل هي صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله * في وجود *
لا يميز في العدم الصريح حال الاولى فيهما ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا يوجد عنده اصلا وحال بخلافها فاعلم
ان المراد منه اريد على من قال انما حدث في ذلك الوقت لانه صار اصلح اولاته صار ممكنا وتفريره ان العدم

الصرف لا تفاوت فيه أصلا ولا اختلاف وإذا كان كذلك استحالة اختصاص ذلك الوقت بخصه لا يمكن
والاصح فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بإرادة متجدة
او طبيعة متجدة اوزوال قبح * ٣٦٣ * اوزوال امتناع وبالجملة فلما استحالة وقوع الاختلاف في العدم

الصرف استحالة ان يخص وقت
منه بامر دون سائر الاوقات سواء
كان المخصص بذلك الوقت حدوث
امر ما كان من امكان او مصلحة
او وقت او طبيعة اوزوال قبح او امتناع
او غيرهما ولما فرغ عن تقرير الدلالة
عاد الى الجواب عن ادلة خصومه
ولهم نوعان من الادلة احدهما
الوجوه الدالة على استحالة حوادث
لابد ان لها وهي الوجوه الثلاثة
التي تقدم ذكرها وثانيهما ان علة
الحاجة الى الفاعل الحدوث فقط فلو كان
العالم قديما استحالة اسناده الى
الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب
عن هذا النوع من ادلة خصومه
لما انه تكلم في اول هذا النمط على هذه
المقدمة وهو من وجهين احدهما
ما بينا في اول النمط من فساد قوله علة
الحاجة الحدوث والثاني اناسلنا ذلك
لكننا لو قد رنا حدوث العالم قبل
ان حدث فيه بتقدير يوم او يومين
لما خرج بذلك عن الحدوث ولما دخل
لاجل ذلك في الازلية واذا كان
كذلك استحالة تعليل اختصاصه
بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا
بالعدم ثم شرع بعد ذلك في الجواب
عن تلك الادلة الثلاثة فاجاب
عن اللمحة الاولى بانه لا يلزم من قولنا
ان كل واحد من الحوادث التي
لاولها قد دخل في الوجود ان نقول

في الوجود والحس لا يتميز بينهما لتعاقبهما فيتحلها معا وهما متحدان
والباقي ظاهر * قوله * (ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى
بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها
النفوس الغموسة في عالم الطبيعة المحوسة التي لا يصل لرقابها
المنكوسة) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس
الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها
في المعاد على ما مر والفاظ ظاهرة * تنبيه * (فاذا نظرت في الامور
وتأملتها وجدت اكل شئ من الاشياء الجسمانية كما لا يخصه وعشقا
اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رجة
من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية فقهذه جملة وتجد في العلوم
المفصلة لها تفصيلا) لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في ثناء ذلك
ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اذ ان ينزه على ثبوتها
لباق النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل
على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع
انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها بنحوها بالارادة
او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة
بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقت والفاظ ظاهرة وللشيخ رسالة
اطيفة في العشق بين فيها سرياته في جميع الكائنات * النمط التاسع *
(في مقامات العارفين) لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات
بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال
اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية ترقبهم في مدارج سعاداتهم
ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح
ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا
ماسبقه اليه من قبله ولا يخفى من بعده * تنبيه * (ان للعارفين
مقامات ودرجات ينحسون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم
وهم في جلايب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس
ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها
ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلباب الملمعة والجلباب
ما يغطي به من ثوب وضوء ونضا الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم

ان مجموع تلك الحوادث التي لا اول لها قد دخل في الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع
صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله في الوجود ولا يلزم
من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها في الوجود فان مقدورات

الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى لا يصح دخوله في الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المبينة على الزيادة
والنقصان فقال الحوادث الغير المتناهية ابدأ كانت معدومة لانها ابدأ لا يكون الحاصل الموجود منها الا واحدا
فاما المجموع فانه قطما كان موجودا فاذن غير المتناهية كان * ٣٦٤ * معدوما ابدأ والمعدوم قد يتطرق

اليه الزيادة والنقصان وتطرقها اليه لا يتدح في كونه غير متناه كما قلنا في الحوادث المستنبلة فانها بالاتفاق غير متناهية في الصحة الماضية فانه لا بداية لها والالزم الاتصال من الامتناع الى الامكان فيكون هذا مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته مع انه لانهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعيف الالف مرارا لانهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لانهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاخرى وهي انه لو لم يكن الحوادث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومي على انقضاء ما لانهاية له فقال ما المانع من بهذا التوقف ان عينت به انه قد كان فيما مضى وقت من الاوقات لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف حصول الحوادث اليومية على ان يتسدى حدوث الحوادث من ذلك الوقت وينقضي منها ما لانهاية له ثم يحدث بعد انقضائها هذا الحادث اليومي فحينئذ لم ان ما توقف حدوثه على انقضاء ما لانهاية له بهذا التفسير محال لان ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم يكن شيء من الحوادث فيه موجودا وان حدوث من الحوادث انما ابتدأ من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذن يتوقف صحة

رهم في جلايب من ادانهم قد اضروها وبجرد وانجس الى عالم القدس ان نفوسهم الكملة وركانت في ظاهر الخلق ماضية بجلايب الابدان لكنهما كان قد خلت تلك الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريقة من انقضاء والشعر والهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الا وهام وكل عن بيانه الاسنة وابتهج بهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل (ولم تعلم نفس ما يخفي لهم من قرة اعين) وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمال وكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وايات تختص بهم التي من جللتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي ادوار يستنكرها من ينكرها اي لا يستنكر اليها فاب من لا يعرفها ولا يقربها ويستنكرها من يعرفها اي يستنكرها من ينظر عليها ويقربها * قوله * (واذا قرع سمعك ليما يقرعه وسرد عليك فيما سمعته قصة الامان والبسل فادلم ان سلا مان مثل ضرب لك وان ابسا لا مثل ضرب لدرجك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمان اطقت) سرد الحديث لي اتي به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق وسلا مان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والبسل التحريم وابسات فلانا اذا سلمت لاهل مكة اورهنته والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الخلق قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص بمجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستعمل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلا مان آدم عليه السلام وبابسل الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وبإخراج آدم من الجنة عند تنساول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند انقضاءها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا ويظهر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى

هذه الحجة على صحة المطلوب نفسه وان عينتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومي انما حصل * بينهما * بعد انقضاء ما لانهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن استدلاله خصوصه عاد فقال فيجب من اعتبار ما نيهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف السبب الى الاوقات والاشياء

الكائنات منه **س** ونا اولا او ما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الاما قل من اختلافات يلزم عندها فتيبها النعين ومعناه
ان الاشياء الصادرة عن الباري تعالى يجب ان تكون صادرة عنه ابدان لا يقع التغير في نسبة ذاته
تعالى الى آثاره وافعاله **س ٣٦٥** الاما قل من اختلافات يلزم عندها فتيبها التغير والمراد

تغير الاجسام الفلكية في اوضاعها
والاجسام العنصرية في صورها
وكيفياتها واما قوله واليك الاختيار
بمعناك دون هوالك بعد ان يجعل واجب
الوجود واحدا فاعلم انه ان كان
الغرض منه الامر بالتصلب في مسألة
التوحيد فقط فهو جيد ولكنه
تكون كلاما اجنبيا عن مسألة
القدم والحدوث ان كان الغرض منه
انها هي المقدمة التي منها يظهر
الحق في مسألة القدم والحدوث
فهو ضعيف لان القول بواحدة واجب
الوجود مما لا تأثير له في ذلك اصلا
لان القائلين بالقدم يقولون ثبت
استناد الممكنات باسرها الى الواجب
لذاته فسواء كان الواجب واحدا
او اكثر من الواجب لم يلزم من كونه
واجبا دوام آثاره وافعاله واما
القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء
من ادلتهم بالتوحيد والتبعية فثبت
انه لا يتعلق بمسألة القدم والحدوث
بمسألة التوحيد وبالله العون والعصمة
والتوفيق وهذا آخر الكلام
في النمط الخامس واواهب العقل
حدا بلا نهاية وله الشكر دائما
*** النمط السادس *** (في الغيات
ومبادئها وفي الترتيب)
*** التفسير *** اقول غاية الشيء
ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف
واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول

بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله وبشبه ان تكون
تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان
في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل يخبران ان
ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان
وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخبر اسمه سلامان والاخر مشهور
بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان شهرته بالسلامة ونقذ من الاسر
وابسل الجزيرى لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار متهمهما في العرب
مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا تذكر ذلك المثل
ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي
سمعتة غير مطابقة للمطابوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين
اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان
وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة
ما وضعه بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي
سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل
بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن
الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع
تلك القصة وحيث لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء
اليه ثم اني اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان
الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت اولا الى ذكر فيها انه
كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادفه حكيم
فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير
ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة
ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد
بلوغه عشقها ولازمها وهي دعت الى نفسها والى الانداز بعاشرتها
ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر
المغرب وكان للملك آلة بطلع بها على الاقاليم وما فيها وتصرف
في اهلها فاطلع بها عليها ورق لهما واعطاهما ما عاشاه واهلهما
مدة ثم انه غضب من ممادى سلامان في ملازمة المرأة فجعلهما بحيث
يشتاقي كل الى صاحبه ولا يصل اليه معانه براه فتعذبا بذلك وفطرا

هذا النمط على كثرتها محصورة في مسائل ثلث اولها القول في ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود *** المسئلة الاولى ***
في ان كل من فعل بالقصد والاختيار فانه لا بدوان يكون مستكبرا فاعلم انه انما تكلم اولا في هذه المسئلة

لأنها تمام لما قبلها واساس لما بعدها لان المسئلة التي قبلها هي مسئلة حدوث العالم وقد مره وهذه المسئلة بتقدير صحتها يوجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله سبحانه وتعالى مستكملا وجب القطع * ٣٦٦ * بانه غير فاعل بالقصد

واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحيث ان لم يقطع بقدم العالم وثانيتها انه لما استدل على القدم في المسئلة التي قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان في الازل مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في الفاعلية وجب ان يكون فاعلا في الازل والقائون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال انه تعالى في الازل كما مر بدا خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه فهذا هو العذر الذي عليه التعويل ثم انه لما ابطال كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه في تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلا نه انما يتكلم بعد هذه المسئلة في ان حركات الافلاك شوقية تشبهه وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان تكون حركتها لاجل العناية بالسافاتات وهي ثبت ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان فرض الفلاك من الحركة انتفاع السافاتات لسكان الفلاك مستكملا بالسافاتات وكان الشريف مستكملا بالخسب وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب ان لا يتكلم فيها الا ههنا ولترجع الى تفسير

سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبيه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشوة ايسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقبيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ايسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعا الحكيم وقال اطعني ارسل ايسالا اليك فاطاعه وكان يري صورته فيتسلى بذلك رجاء وصالتها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتفرعن خيال ايسال واعتمد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطوفاته اخرجهما بتعليم افلاطون ومسدد الباب وانتشرت القصة وتلقاها خنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه بمفوقه وسلامان هو النفس النساطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ايسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة بعبادتها بعد مفارقة النفس وهر بهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهما لهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفتن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلا تحلل القوى والمزاج واما النفس فلما شابتها اياه وخلص سلامان بقاءها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجماله على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيات فهذان اول القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ واما ايسال فغير مطابق لانه اراد به درجة

الفصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهي تسعة * تنبيه * (اتعرف ما الغنى التام هو الذي يكون غير * العارف * متعلق بشئ خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيأت متمكنة من ذاته وفي هيأت كالياسة اضافية لذاته فن احتاج الى شئ آخر خارجا عنه حتى يتم له ذاته احوال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك احوال لها

اضافة ما كعلم او طائفة او قدرة او قاذرية فهو فقير يحتاج الى كسب * التفسير * اقول المقصود من هذا الفصل ذكر ما هبة الغنى وهو الذى لا يفتقر الى الغير لاني ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عربية عن الاضافة كاللون * ٣٦٧ * والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم

ان الشيخ اعتبر في تحقق الاستغناء بمجموع امور ثلاثة احدها ان لا يتوقف على الغير ذاته وثانيها ان لا يتوقف على الغير صفاته العارضية عن الاضافة وثالثها ان لا يتوقف على الغير صفاته التي يعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم تعتبر فيه ان لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين فكون الله سبحانه وتعالى مبدءا للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدء مبدءا لذى المبدء والاضافات معا وهما متأخران عن وجود المضافين واما قوله بعد ذلك فن افتقر في شئ من هذه الامور الى غيره فهو فقير يحتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فانه لا معنى للتفسير المحتاج الى كسب الافتقاره في احد الثلاثة المذكورة الى الغير وحيث يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شئ من هذه الثلاثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئا وراء ذلك فلا بد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة الحجة على التصديق به * تنبيه * (اعلم ان الشئ الذي انما يحسن به

العرف في العرفان فهذه مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال في هذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكاؤها هي التي اشار اليها فان اباعيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال وحاصل القصة ان سلامان وابسالا كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متادبا عالما عبقيا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ابنتك فاعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابي ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمه واطهرت عليه بعد حين في خاوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ابكوزك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حية لا تدخل عليها نهارا ولا تكلها الا بعد ان تستأنس بك ليلة الزفاف باث امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الحفريات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان اقبح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وقبح البلاد لاخته برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها فسيت طودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابي وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه في جبهته وفرقت المرأة في رؤسا الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفروا الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبه ميتا فعطفت عليه مربعة من حيوانات الوحش والقمته حلة يديها واعتذرت بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد

ان يكون شئ آخر عنه ويكون ذلك اولى والبق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو الاولى والا حسن به ومضابا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب * التفسير * الغرض فيه ابطال قول من قال الله سبحانه وتعالى انما خلق العالم

لان الاحسان اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من ان لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ما هو الاوى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الاولوية وكان فقيرا في ذاته محتاجا الى الكسب ولتقل ان يقال ان عنت بكونه فقيرا محتاجا * ٣٦٨ * الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل

فقد حصلت الاولوية له فلو لم يفعله لم يحصل فحينئذ يصير المقدم والتالي شيئا واحدا ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل ان يحصل له تلك الاولوية وان عنت به شيئا آخر فلا بد من بيانه ليكتنا ان نتكلم عليه باراد والقبول * تنبيه * (فأقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعله شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وتكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة فان الاول الحق يقول شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية * التفسير * اقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتائج اللازمة من الحجة التي قررنا ما فيما تقدم وهو الرد على من يقول ان الله سبحانه وتعالى انما يفعل الفعل الخصوص يستحق المدح والثناء بفعله او لا يستحق الذم وان الافلاك انما يتحرك لاجل العناية بالسافات * تنبيه * (انعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لا كل شيء منه او مما من ذاته وكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر) * التفسير * الغرض منه ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها امران احدهما سلبى وهو ان يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيهما اضا فى وهو

اخييه فاركه ايسا واحد الجيش والعدة وكر على الاعداء وبيدهم واسر عظمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعته واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبيا وعلماء وعلماء واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جليلة الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان مثل لنفس الناطقة وابدا للعقل انظرى المترقى الى ان حصل حقا لاستفادة وهو درجتها فى العرفان ان كانت تترقى الى الكمال واحرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخضا من الناس وعشقتها لايسا مبلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون موثرا لها فى تحصيل ما ربهها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التى املكتهما القوة العملية المسماة بالعقل المعلى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتلييسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطاالبها الحسية وترويحها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هى الخطئة الالهية التى تسخ فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق وان عاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفكحه البلاد لاخيه اطلاق النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه بأول ذى قرنين فانه لقب لمن كان بملك الخافقين ورفض الجيش له اعطاه القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملائكة الاعلى وفور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش اعاضة الكمال اليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقد ايسالا اضطراب النفس عند هماتها تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى النظام مصالحها فى تدبيرها البدن والطبخ هو القوة الغضبية المشتملة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ايسال اشارة الى اضمحلال العقل فى ارضل العمر مع استعمال النفس الامارة اماهما لازداد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك

ان لتفر كل واحد من عداه اليه بواسطة بغير واسطة * تنبيه * (انعرف ما جلود الجود هو رفاة * سلامان * ما ينبغي لا اموض فاعلم من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد اول من يهب يستعوض معامل وليس بجواد وليس العدو من كلفه عينا بل وغيره حتى التنا والمداخ والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على

ما ينبغي فن جا - ليشرح او يحسن به ما فعل فهو مستعوض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه
الفوائد لا لشوق منه وطب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعله شيئا اولم يفعله فبحه اولم يحسن منه
فهو بما يفعله من فعله * ٣٦٩ * مختلص * انفسه * اقول الغرض منه بيان ما هي الجود وحده

انه فاع ما ينبغي لا عوض به هذا الحق
فيه قيود ثلاثة احدها الافادة فان
من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا
وثانيها ان يكون المفسد مما ينبغي
افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي
له ليس بجواد واعلم ان لفظة ينبغي
لفظة مجمة فانه يراد به نارة الحسن
العتلي كما قال المماليك والجهل
بما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون
بالحسن والقيح العقليين وقد يراد بها
الاذن الشرعي كما يقال النكاح
بما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي اي
النكاح مأذون فيه شرعا والسفاح
ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير
ايضا لا يليق بالحكماء وليس لهذه
اللفظة معنى ملخص سوى هذين
المعنيين فقط هربا عن الاجال من هذه
اللفظة وثالثها ان لا يكون الافادة
لعوض فان من يهب ليس مستعوض
معامل سواء كان العوض عبدا او ثوبا
او مدحا او تحلصا عن الذم او ان
يكون فاعلا لالايق والاحسن ثم انه
لما مهدده المساعدة قال فالجواد
الحق هو الذي يفيض منه الفوائد
لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء
يعود اليه ثم اعاد الكلام الذي
ذكره في الفصل الثاني من هذه النمط
فقال واعلم ان الذي يفعل شيئا اولم
يفعله فبحه اولم يحسن منه فهو
بما يفعله من فعله مختلص ومعناه

سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية اخلاصا وزوال هيجان
الغضب والشهوة وانكسار غاديتها واعتزاله الملك وتفويضه الى غيره
انقطاع تدبيره عن البدن وصبره على البدن تحت تصرف غيرها وهذا
التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصده هذه القصصاته
ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابال و ذكر
فيها ما حديث لمعان البرق من الغيم الظلم الذي اظهر لابال وجهه
امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما نضج لنا من امر هذه القصة
وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب * تبيينه *
(المعرض عن متاع الدنيا وطبائنها يخص باسم الزاهد والمواظب
على فصول العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد
والمنصرف بقلبه الى قدس الجبروت مستبدا لشره في نور الحق في سره
يخص باسم العارف وقد يترك بعض هذه مع بعض) طالب ان شيء
يتبدى باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم اقبال على ما يعتقد
انه يقرب اليه وينتهي عند وجوب المطاوب فطالب الحق بلزومه في
الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطالب اعني
متاع الدنيا وطبائنها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو
عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وعذباتها الزهد
والعبادة باعتبار النبري والنزلي باعتبار ثم انه اذا وجب الحق فاول درجات
وجدانه هي المعرفة فاذا احوال طالب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك
ابتدأ الشيخ تعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص
على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب
اختلاف الاعراض والاجتماعات الثمانية تكون ثلاثة والثلاثية واحدا
والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يترك بعض هذه مع بعض
* تبيينه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشترى بمتاع
الدنيا بمتاع الآخرة وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر
على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل
في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف
رياضة ما اهممه وقوى نفسه التوهمه والتخيلة ليجرها بالتعبد
عن حجاب الغرور الى حجاب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين

ظاهرا ولقائل ان يقول * ٤٧ * لو لم يكن القصد الى اتصال الفائدة الى الغير معتبرا في تحق الجود
وحب ان يقال الحجر اذا سقطت من السقف سقطت الى رأس عدو انسان ومات ذلك العدو وان يكون تلك
الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا عوض فان التزم كون الحجر جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق

اَوْ كَانَ شَيْعًا فِي الْمَشْتَهَوِّ فَيَقُولُ لَهُ الَّذِي خَوَات عَلَيْهِ اَيْضًا لَيْسَتْ حُجَّةٌ بِرَهَائِيَّةٍ بَلْ كَلَامًا اقْتِصَابًا خَطَايًا فَإِنْ غَايَةً
 كَلَامَكَ أَنْ كُلَّ مَا كَانَ غَرَضُهُ مِنَ الْإِفَادَةِ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا لِلأَوَّلَى كَانَ غَرَضُهُ مِنَ الْإِفَادَةِ تَخْلِيصَ نَفْسِهِ عَنِ الدَّمِ
 وَهَذَا ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ يُقَالُ أَنْ عَنَيْتَ بِقَوْلِكَ لِأَنَّهُ مُخْلِصٌ نَفْسَهُ * ٣٧٠ * مِنْ الدَّمِ أَوْ غَرَضُهُ مِنْ فَعْلِهِ

مَا يَسْتَجْلِي الْحَقَّ لَا يَنْزَعُهُ فَيُخَلِّصُ السَّرَّ إِلَى الشَّرِّ وَالسَّاطِعُ وَتَصِيرُ
 ذَلِكَ مَلَكَةٌ مُسْتَقَرَّةٌ كُلِّ شَاءَ السَّرَّ اطَّلَعَ إِلَى نُورِ الْحَقِّ غَيْرَ مِنْ أَحَمِّ مِنَ الْهَمِّ
 بَلْ مَعَ تَشْيِيعِ مِنْهَا لَهْ فَيَكُونُ بِكَلِيَّتِهِ دُخْرُ طَافِي سَلَاكَ الْقُدْسِ (لَمَّا أَشَارَ
 إِلَى وَجُودِ التَّرَكِيبِ بَيْنَ الْأَحْوَالِ الثَّلَاثَةِ أَرَادَ أَنْ يَنْبَهَ عَلَى غَرَضِ الْعَارِفِ
 وَغَيْرِ الْعَارِفِ مِنَ الرَّهْدِ وَالْعِبَادَةِ لِيَتَمَيَّزَ الْفَعْلَانِ بِحَسَبِهِ فَذَكَرَ أَنَّ الرَّهْدَ
 وَالْعِبَادَةَ مِنْ غَيْرِ الْعَارِفِ مَعَامَلَتَانِ فَإِنَّ الرَّاهِدَ غَيْرَ الْعَارِفِ يَجْرِي
 بِمَجْرَى تَاجِرٍ يَشْتَرِي مَتَاعًا بِمَنَاعٍ وَالْعَابِدَ غَيْرَ الْعَارِفِ يَجْرِي بِمَجْرَى أَجِيرٍ
 يَعْمَلُ عَمَلًا لِأَخْذِ أَجْرَةٍ فَالْفَعْلَانِ مُخْتَلِفَانِ لِصَكْنِ الْغَرَضِ وَاحِدٌ
 وَأَمَّا الْعَارِفُ فَزَهْدُهُ فِي الْحَالَةِ الَّتِي يَكُونُ فِيهَا مُتَوَجِّهًا إِلَى الْحَقِّ مَعْرُضًا
 بِعَمَادَتِهِ تَنْزَعُهُ عَمَّا يَشْغَلُهُ عَنِ الْحَقِّ أَشَارًا لِمَا قَصَدَهُ وَفِي الْحَالَةِ الَّتِي يَكُونُ
 فِيهَا مُتَلَفِتًا مِنَ الْحَقِّ إِلَى مَا سِوَاهُ تَكْبَرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ الْحَقِّ اسْتِحْقَارًا
 لِمَا دُونَهُ وَأَمَّا عِبَادَتُهُ فَارْتِيَاضٌ لَهَا هِيَ الَّتِي هِيَ مَبَادِي أَرَادَتِهِ وَعِزَمَاتِهِ
 الشَّهْوَانِيَّةُ وَالغَضَبِيَّةُ وَغَيْرُهُمَا وَقَوَى نَفْسَهُ الْخَيَالِيَّةُ وَالْوَهْمِيَّةُ لِيَجْرِيَ
 جَمِيعًا عَنِ الْمَلِكِ إِلَى الْعَالَمِ الْجَسْمَانِيِّ وَالِاسْتِغْفَالُ بِهِ إِلَى الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ شَيْعَةً
 آيَاهُ عِنْدَ تَوَجُّهِهِ إِلَى ذَلِكَ الْعَالَمِ وَلِتَصِيرَ تِلْكَ الْقَوَى مَعُودَةً لِذَلِكَ التَّشْيِيعِ
 فَلَا تَنَازُعَ الْعَقْلِ وَلَا تَرَاخُمَ السَّرِّ حَالَةَ الْمَشَاهِدَةِ فَيُخَلِّصُ الْعَقْلَ إِلَى ذَلِكَ
 الْعَالَمِ وَيَكُونُ جَمِيعُ مَا تَحْتَهُ مِنَ الْفُرُوعِ وَالْقَوَى مُنْخَرِطَةً مَعَهُ فِي سَلَاكَ
 التَّوَجُّهِ إِلَى ذَلِكَ الْجَنْبِ * أَشَارَةٌ * (لَمَّا كَانَ يَكُنُ الْإِنْسَانُ بِحَيْثُ
 يَسْتَقِلُّ وَحْدَهُ بِأَمْرِ نَفْسِهِ الْإِبْشَارِ كَمَا آخَرُ مِنْ بَنِي جَنَدِهِ وَبِعِبَادَتِهِ
 وَمَعَارَضَتِهِ تَجْرِيَانِ بَيْنَهُمَا يَفْرَغُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِصَاحِبِهِ عَنْ مَهْمٍ
 أَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لَا زِدَ حِمِّ عَلَى الْوَاحِدِ كَثِيرٌ وَكَانَ مِمَّا يَتَعَسَّرُ أَنْ أَمَكْنَ
 وَجِبَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ النَّاسِ مَعَامَلَةٌ وَعَدْلٌ يَحْفَظُهُ شَرْعٌ بِغَرَضِهِ شَارِعٌ
 مُتَمَيِّزٌ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ لِاخْتِصَاصِهِ بِبَيِّنَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمَا مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ
 وَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ لِلْمَحْسَنِ وَالْمُسِيئِي جَزَاءٌ مِنْ عِنْدِ الْقَدِيرِ الْخَبِيرِ فَوَجِبَ
 مَعْرِفَةُ الْمَجَازِي وَالشَّارِعِ وَمَعَ الْمَعْرِفَةِ سَبَبٌ حَافِظٌ لِلْمَعْرِفَةِ فَفَرَضَتْ
 عَلَيْهِمُ الْعِبَادَةَ الْمَذْكُورَةَ لِلْمَعْبُودِ وَكَرَّرَتْ عَلَيْهِمُ لِيَسْتَحْفَظَ التَّذَكِيرُ بِاتِّكَرُّرٍ
 حَتَّى اسْتَمَرَّتِ الدَّعْوَةُ إِلَى الْعَدْلِ الْمُقِيمِ لِحَيَاةِ النَّوْعِ ثُمَّ زِيدَ لِمُسْتَعْمَلِيهَا بَعْدَ النِّفْعِ
 الْعَظِيمِ فِي الدُّنْيَا الْآخَرِ الْجَزِيلِ فِي الْآخِرَى ثُمَّ زِيدَ لِلْعَارِفِينَ مِنْ مُسْتَعْمَلِيهَا
 الْمُنْفَعَةُ الَّتِي خَصَّوْا بِهَا فِعَالَهُمْ وَمَوَانِ وَجُوهَهُمْ شَطْرَهُ فَأَنْظَرَ إِلَى الْحِكْمَةِ

أَنْ لَا يَصِيرَ مُسْتَحَقًّا لِلذَّمِّ مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ
 لَوْلَمْ يَفْعَلْ لَهْ لَا يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ فَلَمْ قُلْتُ
 أَنْ ذَلِكَ بِحَالٍ وَهَلْ هَذَا إِلَّا الزَّامُ الشَّيْءَ
 عَلَى نَفْسِهِ وَأَنْ عَنَيْتَ بِهِ مَعْنَى آخَرَ
 فَبَيَّنْتُهُ لِنَتَكَلِّمَ عَلَيْهِ فَصَحَّ أَنْ الْجُمْلَةُ
 الَّتِي ذَكَرْتُهَا لَا تَصِيرُ عَلَى السَّبَبِ
 وَالنَّظَرُ الْحَقُّ لَكِنَّهَا حُجَّةٌ اقْتِنَاعِيَّةٌ
 وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتْ الْجُمْلَةُ الَّتِي
 ذَكَرْتُهَا تَصْلُحُ مَعَارِضَةً لَهَا * أَشَارَةٌ *
 (وَالْعَالِي لَا يَكُونُ طَالِبًا لِلْسَّافِلِ أَمْرًا
 لِأَجْلِ السَّافِلِ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ
 جَارِيًا مِنْهُ بِمَجْرَى الْغَرَضِ فَإِنْ مَا هُوَ
 غَرَضٌ لَقَدْ يَتَمَيَّزُ عِنْدَ الْإِخْتِيَارِ
 مِنْ نَقِيضِهِ وَيَكُونُ عِنْدَ الْمُخْتَارِ أَوَّلَى
 وَأَوْجِبَ حَتَّى أَنْهُ لَوْ صَحَّ أَنْ يُقَالَ فِيهِ
 أَنَّهُ أَوَّلَى فِي نَفْسِهِ وَأَحْسَنُ ثُمَّ لَمْ يَكُنْ
 عِنْدَ الْفَاعِلِ أَنْ طَلَبَهُ وَأَرَادَتْهُ أَوَّلَى
 بِهِ وَأَحْسَنُ لَمْ يَكُنْ غَرَضًا فَإِذَا الْجَوَادُ
 وَالْمَلِكُ الْحَقُّ لَا غَرَضَ لَهُ وَالْعَالِي
 لَا غَرَضَ لَهُ فِي السَّافِلِ * التَّفْسِيرُ *
 أَقُولُ الْغَرَضُ مِنْ هَذَا الْفَصْلِ
 الْجَوَابُ عَنْ السُّؤَالِ بِذِكْرِهِ عَلَى الْجُمْلَةِ
 الْمَذْكُورَةِ وَهُوَ أَنَّ الْفَقْرَ وَالْحَاجَةَ
 أَيْمَالُ يَزْمُ لَوْ قَصَدَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
 إِلَى الْإِبْجَادِ شَيْءٌ غَرَضٌ عَائِدٌ إِلَيْهِ
 فَأَمَّا الْوَقْدُ الْإِبْجَادِيُّ وَالتَّكْوِينُ غَرَضٌ عَائِدٌ
 إِلَى الْغَيْرِ لَمْ يَزْمِ الْفَقْرَ وَالْحَاجَةَ وَالْجَوَابُ
 عَنْهُ أَنَّ الَّذِي هُوَ أَوَّلَى لِلْغَيْرِ إِذَا لَمْ يَكُنْ
 فَعْلُهُ أَوَّلَى لِذَلِكَ الْفَاعِلِ لَمْ يَصْلُحْ
 أَنْ يَكُونَ غَرَضًا لِلْفَاعِلِ وَالْفَاعِلُ
 الَّذِي يَفْعَلُ فَعْلًا لَغَرَضٍ غَيْرِهِ فَلَا يَدُ
 وَأَنْ يَكُونَ لَهُ فِي تَحْصِيلِ غَرَضٍ ذَلِكَ
 الْغَيْرِ غَرَضٌ عَائِدٌ إِلَيْهِ وَحِينَئِذٍ يَعُودُ

الْإِزَامُ الْمَذْكُورُ * تَتِمُّ * كُلُّ دَائِمٍ حَرَكَةٍ بِأَرَادَةٍ فَهِيَ - وَمَتَوَقَّعٌ أَحَدُ الْأَغْرَاضِ الْمَذْكُورَةِ * ثُمَّ *
 الرَّاجِعَةُ إِلَيْهِ حَتَّى كَوْنُهُ مُتَفَضِّلًا أَوْ مُسْتَحَقًّا لِلْمَدْحِ فَاجْلُ عَنْ ذَلِكَ فَعْلُهُ أَجْلٌ مِنَ الْحَرَكَةِ وَالْإِرَادَةِ * التَّفْسِيرُ * أَقُولُ
 لِمَا قَامَ الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ قَصَدَ إِلَى فَعْلٍ فَإِنَّهُ لَا يَدُ وَإِنْ يَكُونُ لَهُ فِيهِ غَرَضٌ سِوَاهُ كَانَ ذَلِكَ الْفَاعِلُ مُتَحَرِّكًا

اولم يكن بما استحاله ان يكون له عرض استحاله ان يكون له فعل الارادة لان استثناء نقيض التالي ينتج لامحالة
نقيض المقدم * وهم وتنبه * (اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شئ لامدخل له في ان يختاره
الغنى الا ان يكون الاتيان * ٣٧١ * بذلك الحسن بزمه وبمجده وبزكيه ويكون تركه ينقص منه

وشبهه وكل هذا ضد الغنى * التفسير *
تقرير هذا السؤال ان يقال لم لا يجوز
ان يقال المریدا اختار ايجاد ذلك الشئ
لان عرض عائد اليه ولا لغيره عائد الى غيره
بل لان ذلك الشئ في نفسه على
صفة لا جعلها يجب على الحكيم ايجادها
والجواب هب ان ذلك الفعل في نفسه
كذلك ولكنه محال لو اتى به
الفاعل المختار لكان فاعلا للاتباع
الاحسن واولم يأت به لم يكن كذلك
فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا
بفعله كما لا ودفع نقص وحينئذ يعود
الارام * اشارة * لايجاد ان طلبت مخلصا
الا ان تقول ان تمثل النظام الكلى في العلم
السابق مع وقته الواجب الاتق
يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه
وتفاصيله معقولا فيضاهه وذلك
هو العناية وهذه جملة مستهدى
سبيل تفصيلها * التفسير * قال
رضي الله عنه وارضاه اقول لما بين انه
لا يجوز ان يقال الله خلق الخلق
لانه عاونه اجتناب الى تفسير عبادة الله
تعالى بالخلوقات فذكر في تفسيرها
ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل
في كل نوع اى شئ هو ثم ان علمه بذلك
سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك
مع صدوره عنه هو العناية وهذا
آخر الفصول المذكورة في مسألة
ان كل فاعل بالقصد والاختيار
فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم
هذه الفصول وكيفية ترتيبها فلي

ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجبته ثم اقم واستقيم (الم ذكر
في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف
لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب
المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء
لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبنى على قواعد وتقريرها ان تقول
الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن
وسلاح لنفسه ولين يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعات
لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة
فاذا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تيسر للجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم
بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخرون ومعارضة وهي
ان يعطى كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله فاذن
الانسان بالطبع يحتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد
من قولهم الانسان مدنى بالطبع والتمنى في اصطلاحهم هو هذا
الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينظم
الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه
وينفض على من يزاحه في ذلك وتدعو شهوته وغضبه الى الجور على
غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل
متفق عليهم لم يكن كذلك فاذن لابد منهم المعاملة والعدل
لا بد اولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت اهلها قوانين كلية وهي
الشرع فاذن لابد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربه وانما
سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة
ثانية ثم نقول والشرع لابد له من واضع يقن تلك القوانين ويقررها
على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع
الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يتمتع الشارع منهم
بإتحاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة
انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عنده وتلك الآيات
هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام
للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز

ما قول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالى باطلا فالمقدم
باطل ايضا واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الملك والغنى والجواد اما الغنى فهو الذي لا يفتقر في
ذاته ولا في شئ من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك فهو الذي يستغنى عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل

ما عداه فيكون الغنى جزءاً من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذي يفيد ما ينبغي لامرئ سواء كان العرض عينا
او ثنا او مديحا او استحقاقا للمجد او تحمدا عن لزم وذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة
الشرطية ان كل من فعل فاعلا بالتصديق والارادة لابد * ٣٧٢ * وان يكون ذلك الفعل اولى به

في اعتقاده من تركه لانه ان كان الفعل
والترك بالنسبة اليه في اعتقاده على
السواء استحالة منه ترجيح احد
الطرفين على الآخر وكل ما كان
الفعل اولى به من الترك فانه يطالب
بالفعل استنادا لتلك الاووية وتخصيلا
فثبت ان كل فاعل بالتصديق فانه لابد
وان يكون مستكملا بذلك الفعل
وحيث لا يكون غنيا مطلقا لانه
مقتدر في حصول ذلك الكمال له الى
غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك
مفسر بمجموع امرين احدهما الغنى ففقد
فقد ان احد القيدين وهو الغنى يستحيل
ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا
لان من شرط الجود عدم العوض
وههنا العوض مطاوع وهو
تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان
فاعلا بالارادة لما كان غنيا ولما كان
لاجواد الكمال التوالي ظاهرة الفساد
بالاتفاق فالفعدم مثله لا يقال
لم لا يجوز ان يقال الفاعل بالارادة
انما فعل ذلك الشيء لانه في نفسه
حسن وواجب لانه يستفيد منه
كالا ونفع او يقال انما فعله لنفع طائد
الى الغير لا نقول الايمان بذلك الحسن
يترده ويجده وعدم الايمان به
يوقعه في استحقاق الذم وحيث
يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل
بالارادة فانه مستكمل بما يفعله ثبت
انه لا يجوز ان يفعل العالي لاجل السافل

لا يحصل ان من خير دعوة الى خير فذن لابد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه
قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقون اختلال العدل النافع
في امور معاشهم بحسب النوع عند سبلاء الشرق عابهم الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع
والعاصي ثواب وعقاب آخر وياز بحالهم الرجاء والخوف على الصيانة
وترك المصيبة فالشرع لا ينظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب
ان يكون للمعصية والتمسك بها من عند الاله النذير على مجازاتهم
الخبر بما يدونه او يخفونه من اكرامهم ووفائهم وادعائهم ووجب
ان يكون معرف ذلك الجزى والشارع واجبة على الممثلين للشرعية في الشريعة
والعرفة العامة فانه تكون يقينية فلا تكون ثابتة ووجب ان يكون معها
سبب حافظا لها وهما الذكر المأمرون بالتكرار والمثندل دليلهما انما يكون
عبادة مذكورة للعبود ككرز في اوقات متتالية كالصاوات وما يجري مجراها
فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق فدير خبير
والى الايمان بشارع مبعوث من قله صادق والى الاعتراف بوعده
ووعده اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنوع جلاله
والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر
بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع
ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع
الارقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف
لمثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنيا والى الاجر الجزيل الاخرى
حسب ما وعدوه واضيف للمعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل
الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على
هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعبد النفع العظيم
والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض
هذه الخيرات جناباتهم لعجائبه اى تغلبك وتدهشك ثم اقم اقم الشرع
واستقم اى في اتوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارح
فقال ان عنتكم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب
وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنتكم به انه واجب على الله
تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بذهبكم وان عنتكم به ان ذلك سبب

شيثا والالكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو محال * للنظام *

ولما ثبت انه لا يجوز ان يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى وجب تفسير العناية
بما لا يبطل ذلك فتفسيرها حيث يثبت بعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على ما مر تمام تقريره فلهذا نظم

هذه الكلمات واعلم ان الحق بعد تقريرها وتهذيبها خطايبه لانه يقال ما المسمى بانه يلزم ان لا يكون غيبا ولا مائكا
ولا جوادا ان عنت به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم فلم فاقم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشيء
على نفسه ولم لا يجوز * ٣٧٣ * ان يكون الله تعالى مستفيدا تحصيل هذه الاولوية لنفسه اورفع

تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما وقع
الا فيه وان عنت به معنى آخر فلا بد من
بيانه فظهر ان الحق غير رهاية ولكنها
خطايبه من باب الطامات * في الحجج
الدالة على وجود المقول المفارقة *
والمراد بالعقل موجود لبس بجسم
ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق
بشيء من الاجسام بالتدبير بل يكون
جميع كالاته الممكنة له حاضرة بالفعل
وفيه طرق * الطريقة الاولى *
التمسك بكون حركات الافلاك شوقية
تشبهية وتتمام تقرير هذه الطريقة مذكورة
في فصول خمسة * تنبيه * (قديسين لك
ان الحركات السماوية قد تعلق
بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ
الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب
ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت
مستكملة الجوهر بفضيلاتها لم يصح بها
فقر وكانت ارادته مما يشبه العناية
المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي
ليس بما يتجدد ويتصمم على انقطاع
او على اتصال بل اما ان يكون
محصل الطبيعة او معدومها والامور
الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء
لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا
ان يقال لم يزل حاصل وهو مطلوب
بل كل كالاتها حاضرة حقيقة
ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست
نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام
السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا

لنظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود
ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والالكان
الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات
دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم
امر نفسي يحصل الانبياء ولا ضداد هم من السحرة كما يجيء في النمط
العاشر ويمتنع النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتبصير بين الخير
والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا
القول بان المعجزات دالة على صدق صاحبها مبني على القول بالفاعل المختار
العالم بالجزئيات الزمانية وانه لا تقواون به وايضا القول بالعقاب
على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل
نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فوائدها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي
لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان
نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية
الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال واذن لا يعلون
الافعال بغاياتها كتمر يض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التي
هي غاياتها فلو لا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح انتعيل
بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل
غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون
اناس مجبولين على الخير من ذلك القيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول
الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة
بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم
وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضما الى ما مر
من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس
الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم
واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة
في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزبلا لتلك
الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ
من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الاب
انما هي امور لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش

في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تميمه لتطلب مبادئ
الكمال منه ولولا هذا الكنا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية
يتعلق بها لئلا ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) اقول قديين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة

بإرادة كلية وإرادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لا بد وان يكون جوهر غير جسم ولا حال في الجسم
ثم من الظاهر ان الجوهر الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات الالائية بالثقة به طائفة بالثقة فيكون عقلا محضا واما
ان لا يكون فيه فيكون نفسا فنقول المبدأ المحرك للفلك بالارادة * ٢٧٤ * الكلية لا يجوز ان يكون

والمعاد الالاهي والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة لحفظ
اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري
بحراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف اعمارة بالسياسات
الضرورية * اشارة * (العارف يريد الحق الاول لاشيئ غيره
ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولا نه نسبة
شريفة اليه لا رغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرعوب فيه او المرهوب
عنه هو الداعي وفيه المطالب و يكون الحق ليس الغاية بل الوسيلة
الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لما ذكر غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادئ غرض غيره اعني الثواب
والعقاب اشارة في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول
لعارف الكمال الحقيقى حالان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة
وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبذنه جميعا وهي حركته
في طلب القرينة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر
ان ارادة العارف وتعبده بتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره
لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لاشيئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله
ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر
على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به
فيما يجي وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو
مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا بحالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره
وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص
العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر في
الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلها
اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس
اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا
بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف
ياضة لقواه ليجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جرها لقوى الى جناب الحق ليس
هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق
مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات
وتقصد ان قصد غيره بالذات ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث

عقلا محضا لوجهين الاول ان المراد
بالارادة الكلية لا بد وان يكون باقيا
مسترا على حالة واحدة اما على
العدم او على الوجود وما كان
كذلك استحال ان يقال انه حصل
بعضها دون البعض وبتقدير ان يكون
الكل حاصلا استحال ان يكون
مطلوب التخصيل لكن الارادة
التي تقتضي الحركة الفلكية طائفة
لتخصيل ما ليس بحاصل فاذن
الارادة الكلية التي تقتضي هذه
الحركة ليست ارادة عقلية صرفة
الثاني هو ان نسبة العقل المجرد الى
جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى
ابداننا في انه يحصل منها حيوان
واحد وذلك لان العقل لما كان منقطع
التعلق عن جسم الفلك كانا موجودين
متباينين لا تعلق لاحدهما بالآخر
فلولم يكن الحركة الفلكية مبدأ
ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك
حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا
على انه كذلك هذا خلف بخلاف
نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت
غير حالة في ابداننا لكنها مستكملة
بها فلا جرم حصل منهما حيوان
واحد ولما ثبت ان المبدأ المحرك
للسماء لا يجوز ان يكون ارادة عقلية
صرفة ثبت انها ارادة نفسانية
ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب
ارادة جزئية وان يكون صاحب

ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معا الى الفلك نفس ناطقة مفارقة * يلاحظ *
ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا لينا * اشارة وتنبية * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء
لدواع شهوانية او غرضي بل يجب ان يكون اشبه بحركة كائنا عن عقلنا العلي ولا بد وان يكون لمعشوق ومختار

اما اينال ذاته وحاله او اينال ما يشبههما او كان للاول اوقف اذا نال او طلب محال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبهة
من حيث يستقر فهو ائيل شبه لا يستقر فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالديموم وذلك اذا كان المتبدل
بالعدد يستبقى نوعه * ٣٧٥ * بالتعاقب ويكون كل عدد بغير ضلما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل

لا بحالة وانوعه اول صفة حفظ بالتعاقب
فيكون المنشوق متشبهها ما بالامور
التي بالفعل من حيث برأتها عن القوة
راسخا عنه الخير الفاضل من حيث
هو تشبه بالعالى لامن حيث هو افاضة
على السافل ومبدأ ذلك في احوال
الوضع التي هي هيات فيا ضنة
وانما تجري ما بالقوة فيها مجرى
الفعل بما يمكن من التعاقب) اقول
لما بين ان مبدأ الحركة الفلكية ارادة
نفسانية لاعقلية شرع في هذا الفصل
في بيان الغرض من تلك الحركة
فقال لا يمكن ان يكون تحريكها للسماء
لداع شهواني او غضي واعلم ان
الدلالة على ذلك من وجهين الاول
ان يكون المشتهى هو الذي يكون
ملائما لصاحب الشهوة اي يكون
سببا لكمال حاله والمغضوب عنه
هو الذي يكون منافرا لكمال صاحب
الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل
في حق من يصح على جسم الزيادة
والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك
ولاسي الفلك المحدد استحالة ان يكون
حركة الفلك للشهوة والغضب
الثاني وهو ان المشتهى والمغضوب
عنه اما ان يكون ممكن الحصول
او لا يكون فان كان الاول لم يقف
الفلك عند حصوله لوجوب زوال
المعول عند زوال علته وان كان الثاني
استحالة استمرار ذلك الطالب لان

بلا حظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته
ثم اذا لو حظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد
استاد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة
الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة
واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله
ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد
العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم
وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبد له فقط
والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة
شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجوز ان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون
غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة اورهبة اي لا لرغبة
في الثواب اورهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس
الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان
غائبتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه
هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق
غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي
هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح
هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله
تعالى مراد ذاته وزعم ان الارادة صفة لاتعلق الا بالممكنات لانها
تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات
قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد
وان يكون حصوله المريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالمقصد الاول
هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله
تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما
مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ارادة لاتعلق الا بالممكن
والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق
بالله لا بشيء غيره ايضا واقول في بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد
يقتضي امكان المراد واكمل المريد لاتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه
مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات

طلب المحال جهل ويتفقد حصول العلم بكونه محالا لا يبقى الطلب ويعود المحال المذكورة ههنا الجحان اقناعيتان ووجه
الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا من عقلنا العملي فاعلم انها تلزم من فساد القسمين
الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكن لم يذكر في بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولا بد ان يكون

المعشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مریدا الحركة لا بد وان يكون تبعاً
لعهيقه على شئ آخر ولم لا يجوز ان يقال الحركة في نفسها كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه
لذاته فلا جرم كانت الحركة مطاوعة لذاتها واما قوله اما لئلا

﴿ ٣٧٦ ﴾

واو كان الاول لوقف اذا نيل او طلب
المحال وكذلك لو كان لطلب نيل
الشبه من حيث هو يستقر فاعلم
ان اقلية النبل ههنا مجازية والذي
يمكن تحصيله منها هو ان يقال مطلوب
الفلك اما ان يكون هو ان يجعل ذاته
مثل ذات المعشوق او يحصل
لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل
لان صيرورته مثل ذلك المعشوق
ان كان ممكناً لزم سكونه عند حصول
ذلك الغرض وان لم يكن ممكناً كان
طالباً للمحال وهو محال واقتل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون طالبا
للمحال لجهله يكون ذلك المطلوب
محالاً ثم ان ذلك الجهل ممتنع الزوال
فلا جرم يبقى على ذلك الطالب وتلك
الحركة ابدأ ويمكن ان يقال العلم
بإستحالة انقلاب حقيقة الشئ الى
حقيقة غيره علم بديهى اولى فيستحيل
حصول الجهل به واما الثانى وهو
ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل
لنفسه صفة مثل صفات ذلك المعشوق
فنقول تلك الصفة اما ان تكون
ممكنة الحصول بتامها او ممتنة
الحصول بتامها او تكون ممكنة
الحصول باجزائها على التعاقب
وممتنة الحصول بتامها فان كان
الاول لزم الوقوف وان كان الثانى
لم يستمر الطلب ابدأ فلم يبق الا الثالث وهو
ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة

* اشارة * (المستحل توسط الحق من حوم من وجه فانه لم يطعم
لذاته البهجة به فيستعظمها انما مفارقتها مع الذات المندرجة فهو حنون
اليها غافل عما ورثها وما مشته باقيا س الى العارفين الامثل الصبيان
بالقياس الى المحاكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون
واقصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل
الجد اذا زوروا عنها عائقين لها عما كنين على غيرها كذلك من غرض
النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كتفيه بما يليه من الذات
اذات الزور فتركها في دنياه عن كره وماتركها الا يستأجل اضعافها
وانما يعبد الله تعالى ويطيعه لينحوله في الآخرة شبعه منها فيبعث
الى مطعم شهى ومشراب هنى ومنكح بهى واذا بعثر عنه فلا مطمح
لبصره في اولاه واخراه لا الى لذات قبقيه وذبدنيه والمستبصر بهداية
القدس في شجون الا يثار قد عرفت اللذة الحق وولى وجهه متمتها مسترجا
على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبدولاه
بحسب وعده) المندرج الناقص يقال اخذت الناقة اذا جات بولدها ناقص
الخلق والولد المندرج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اى احكمته التجارب
فهو يحنك ويحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه
فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ
اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى ارتفع
والقبب البطن والذبدب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي
عليه السلام من وفى شرف لقلقه وقببه وذبدبه فقدر فى والقلق اللسان
والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد الشدة فى العمل وطلب
الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق
واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من يتزهد فى الدنيا ويعبد الحق
رغبة فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصد فى ذاته وفى عبارات
الشيخ لطايف كثيرة يبين للتأمل فيها منها وصف الذات الحسية
بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيهه من لم يقدر
على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شئاً فانه يعلق يده
بما يليه سواء كان ما يعلق به يده مطلوباً او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد
غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق

﴿ بالطبع ﴾

فى صفة لا يخرج الى الفعل بتامها بل يتعاقب اجزائها الى الدوام ويكون كل عدد يمكن
فرضه فانه يكون له خروج فى وقت ما الى الفعل ويكور نوع تلك الصفة باقيا ابدأ بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد
والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المشرق شبيهاً بالامور التى بالفعل من حيث راءتها عن القوة راسخاً عنه الخير

الفائض من حيث هو يشبهه بالعالى لامن حيث هو افاضة على السافل فغناه ان الفلاك الذى فرضناه منشوقا الى الاستكمال بصير عند ذلك شبيها بالاعور التى بالفعل وهى العقول المجردة فى امرين احدهما فى تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثانى

﴿ ٣٧٧ ﴾

بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليس اجل اضافته اقرب الى الصانع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى من الذى يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعبير البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا التناقض المرحوم ينال ما يرجو ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البهائم باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم ويبر عن هذه السعادة بالسعادة التى يليق بهم * اشارة * (اول درجات حركات العارفين ما يسمى بهم الارادة وهو ما يمتزى المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى المقدس الايمان من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرل سره الى القدس لينال من روح الاتصال فيما دامت درجته هذه فهو حريص) اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركاتهم الى نهايتها التى هى الوصول اليه تعالى ويشرح ما ينسج لهم فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتى الخاص بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصدق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الأئمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تستمرى بعد الاستبصار او العقيد المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادئ مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة

الاول افاضة الخيرات على السافلات لاننا بينا ان العالى لا يفعل لاجل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود فى كونه مبدأ افيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا شوق واما قوله ومبدأ ذلك فى احوال الوضع التى هى هيات فياضته الى آخره فغناه ان ذلك الامر الذى به يحصل تشبه الفلاك بالعقل ليس الا استخراج الايون والاضاع من القوة الى العقل واعلم ان هذه ايضا دعوى مجردة فانهم ما اقاموا على حصر المقولات بحجة قطعية ويتقدير ذلك فاقاموا على حصر كل واحد منها فى انواع معدودة بحجة قطعية واذا كان كذلك فلا بد لهم من دلالة قاطعة على انه لا صفة يمكن ان يتشبه الفلاك فيها بالعقل المجرد الا الحركة وهم ما ذكروه ثم انا نعين بذلك تبرعا فنقول لم لا يجوز ان يكون مطلوبا من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بل هذا اولى لان من اخذ يعد وافي العالم ويقول غرضى استخراج الايون من القوة الى الفعل عدما تبنا مجنوننا ولرقال غرضى استخراج التعقلات من القوة الى الفعل عدما فلا خصيفا واعلم ان تفهيمهم فى هذه الطريقة منتشر جدا وابطالهم لما عدا القسم المطلوب لهم ضعيف

وبالجملة فكلامهم فى هذه الطريقة فى غاية الركاكة * تنبيه * (لو كان التشبه به فى جميع السماوية واحدا لكان التشبه فى جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها عشاوية بالآخر اشابههم فى المنهاج كذلك الا فى قليل) * التفسير * اقول من الناس من سلم ان الافلاك انما تتحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان التشبه به هو الله تعالى

ومنهم من زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بافلاك الذي فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى
وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطال القول الاول بانه لو كان كذلك لسكان التشبه
في الكل واحدا لكان يجب ان يكون جميع الافلاك * ٣٧٨ * متساوية في جهات الحركات

وسرعتها وبطونها لكن من المعلوم
انه ليس كذلك وابطل القول الثاني
بان فلكا لو تشبه بفلك آخر لتشابهه
في الجهة والسرعة والبطون وليس
الامر كذلك الا في القليل وهي مثلثات
الكواكب السيارة سوى مثل القمر
فان حركاتها متساوية لحركة فلك
البروج في جهة الحركة وبطونها
واقطابها ومناطقها ولقائل
ان يقول الذي زعموه على القائنين
بان التشبه به واحد لازم ايضا عليكم
وبيانه انا لانني بقولنا الفلك
يريد التشبه بالعقل هو انه يزيد
ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك
لا يتأتى الا بانقلات الحقائق وهو
محال بل نعلم ان الفلك لما علم
ان العقل قد خرج جميع كماله
الاتفة به من القوة الى الفعل اراد
ان يستخرج هو جميع كماله الاتفة
به من القوة الى الفعل واذا كان
كذلك كان تشبه الفلك بالعقل
المعين لامن حيث انه ذلك النوع
المعين بل من حيث انه كماله المطلق وجميع
العقول مشترك في الكمال المطلق
اعني ان كل ما كان فيها بالقوة فهو
خارج الى الفعل واذا كان ما به
امناز كل واحد من العقول عن الآخر
خارجا عما به وقع تشبه الافلاك بها
كان التشبه به من العقول هو القدر المشترك
فكان التشبه به في الحقيقة شيئا واحدا

الجازمة ثم القوة المؤتممة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا اراد به
لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادئ المذكورة الاولى وهو ما عبر
عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس واثنى واثنى واثلا وهما
ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف
الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس
الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية
والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق
والرياضات الثلاثة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه * اشارة *
(ثم انه ليجتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلاثة اغراض الاول
تجبة مادون الحق من مدتن الابصار واثنى تطويع النفس الامارة بالنفس
المطمئنة لينجذب قوى الخيال والوهم الى التوجهات المناسبة للامر
القدسي منصرفة عن التوجهات المناسبة للامر السفلي والثالث تطهير
السر للثبته والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة
اشياء العبادات المشفوعة بالفكرة ثم الاخذ بالمستخدمة اقوى النفس
الموقعة لما نحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ
من قائل ذكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض
الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق الرفيع الذي يأمر فيه
شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة اقول مدتن الابصار طريقتا المشفوعة
المقرونة وكلام رخم اي رقيق يقال رخم صوتا اي لينة والشمال
بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج
المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض
في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها
على حركات لا يرتضيها الراض واجبارها على ما يرتضيه ليعتد على
طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية
في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة
بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهواتها تارة وغضبها تارة اللذان
يثيرهما الخيلة والمنوهمة بسبب ما تذكرانه تارة وبسبب ما ينادي اليهما
من الحواس الظاهرة تارة الى ملائمتها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية
بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها

فظهر ان الازام الذي ذكرتموه وارد عليكم ايضا الجواب ان يقال انه سيأتي اقامة الدلالة على ان هيولى * فتكون *
كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه والغير والانحراف
واذا كان كذلك فيقول الافلاك للمحاولات التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المجمل ان المادية

المهيئة للفلك المعين ما كانت تقبل الا الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما غناها من الحركات
وان كان التشبه به واحدا وبالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون لاختلاف القوابل
وذلك فانهم جعلوا العقل * ٣٧٩ * الفعال مبدءا للصور المتضادة التي في عالمنا بسبب اختلاف

حال القوابل في الاستعدادات واذا كان
الامر كذلك فلم لا يجوز ان يكون الامر
كذلك فيما ذكرتموه وبهذين الاعتراضين
يقدر فيما ذكرتموه من ابطال القول الثاني
تبصرة * وهم وتنبية * (ذهب قوم الى ان
التشبه به واحد فقط وان الحركات كان
يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها
لما كان سواء لها ان يتحرك الى اى جهة
اتفقت فيئال الغرض بالحركة ثم كان يمكن
لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاة
لما تحته وان لم يكن الحركة في اصلها
كذلك جعلت بين الحركة لما استدعى
منها الحركة من الغرض وبين جعلها
على هيئة نفاة ونحن نقول لو جاز
ان يتوخي بهيئة الحركة نفع السافل
جاز ان يتوخي بالحركة ذلك ايضا
وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك
وان يسكن سواء لديها الامر ان
مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك
انفع للسافل اختار به بل اذا كان
الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل
انما يطلب شيئا غالبا فيتبعه نفع
فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك
واذا كان كذلك وقع الاختلاف هنا
بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف
من النفع فاذا التشبه بها امور
مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون
التشبه به الاول واحدا ولا جـ له
تشابهت الحركات في انها دورية
اعلم ان القائلين بان التشبه به الاول

فتكون هي اشارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة
عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخييلات
والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها
على ما يقتضيه العقل العملى الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدية
في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر
عنها افعال مختلفة بحسب المبادى وباقي القوى باسرها مؤتمرة متسلسلة
لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما على الاخرى
تبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها
فتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة
ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهى فاذن رياضة
النفس نهىها عن هواها وامرها بطاعة مولايها ولما كانت الاغراض
العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة عنها الرياضات العقلية المذكورة
في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية السمات بالعبادات الشرعية
وادي اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير
وكل ما سواه شاغل عنه فرضايتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه لتصير الاقبال عليه والانقطاع
عمادونها ملائكة لها وظاهر ان كل رياضة هي داخلية في الحقيقة في هذه
الرياضة ولا يتعكس الا انها يختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم بتبدي
من اجل اصنافها وتنتهى عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع
الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شئ واحد هو بل
الكمال الحقيقى الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودى
هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع
اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار من جهة نحو ثلاثة
اغراض احدها تحيية مادون الحق عن مستن الاثارة وهو ازالة الموانع
الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب للتخييل
والتوهم عن الجانب السفلى الى الجانِب القدسى ويشيعها سائر القوى
ضرورية وهو ازالة الموانع الداخلية اعنى الدواعى الحيوانية المذكورة
والثالث تلطيف السر للتمني وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال
فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه واطف السر

واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات
الافلاك كان يجوز ان يكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقعة كانت انفع للسافات فاختارت
اصل الحركة للتشبه بالبارى تعالى وكيفية في الجهة والسرعة والبطء لاجل العناية بالسافات وهذا

كما ان رجلا خيرا اذا اراد الذهاب لهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان احد الطريقين بحيث لو سلكه
لانتفع به محتاج ولو سلك الآخر لم ينتفع به ذلك المحتاج فان خيرته بحمله على سلوك الطريق الانفع
ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين الاول المعارضة * ٣٨٠ * وهي انه اوجاز ان يقال

الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على
السواء ثم انها اختار الحركة المخصوصة
لانها انفع للسافلات لجاز ان يقال
ايضا الحركة والسكون بالنسبة
اليه على السواء الا انه اختار الحركة
لانها انفع للسافلات ولما لم يجز
ذلك فكذا ما ذكره واما
ان يقول هذه المعارضة غير واردة
والفرق ان بالحركة يستخرج الكمالات
من القوة الى الفعل وعند السكون
لا يستخرج شيء منها الى الفعل
فاذا كان المقصود هو استخراج تلك
الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك
المقصود حاصل بكل الحركات فلا جرم
كان الكل بالنسبة اليه على السواء
وحينئذ يكون ترجيح البعض على
البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل
عند السكون فلا جرم لم يكن الحركة
والسكون بالنسبة الى غرضه على
السواء فظهر الفرق والثاني ان الدليل
الذي دل على ان العالي لا يفعل لاجل
السافل لا يميز اصل الحركة عن صفتها
بل هو عام في الكل لانا قلنا كل
من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل
بتلك الغرض فلو فعل العالي فعلا
لاجل السافل لكان مستكملا به
فيكون الشريف مستكملا
بالخسيس وهو باطل وهذه الحجة
سواء صححت او فسدت لكنهما مطردة
في اصلها ووصفها وهذا الجواب
جيد ثم لما فرغ من هذين الجوابين

عبارة عن تهيؤ لان يتحل فيه الصور العقلية بسرعة لان النفس عن الامور
الالهية المهيجة للشرق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ من ذكر
اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه
الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد
الخطيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التزهد عما يشغل السر عن الحق
كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول
العبادة الشفوعة بالفكر يعني النسوة الى العارفين وفائدة اقتراحها بالفكر
ان العبادة تجعل البدن بكيته متبعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك
متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكيته مقبلا على الحق
والافصارت العبادة سببا للشفاعة كما قال عز وجل (فويل للمصلين الذين هم
عن صلاتهم ساهون) ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني
هو انها ايضا رياضة مالههم العابد والعارف وقوى نفسه ليجرها بالتمويد
عن جانب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الايمان وهي يعين بالذات
وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لا عجبها
بالذات لافسات المتففة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة
النطق فيذهل عن استعمال القوى الخوائية في اغراضها الخاصة بها
فيشبعها تلك القوى وحينئذ تكون الايمان مستخدمة لها ووجه اعانتها
بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها ووقع القبول من الاوهام لاشتمالها
على المحاكات التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا
باعثا على طاب الكمالات صارت النفس متبهة لما ينبغي ان يفعل فغلبت
على القوى الشاغلة اياها وطوعتها وانثالت نفس الكلام الواعظ يعني
الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع وسكون
النفس فانه ينه النفس ويجعلها غالبة على القوى لاسيما اذا اقترنت
باعتبار اربعة احوال يعود الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كشهادة
يوكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجح لان فعله يكذب قرأه والثلثة
الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة
بليغة اي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل
من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد
يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنعمة رخيمة فان اين الصوت يفيد

* النفس *

قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع
فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم ان معناه ان الدليل لسادل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل حركاتها
الاجل شيء اعلى منه ثم يتبعها نفع السافل ويجب ان يكون الحال في هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان

كذلك وقع الاختلاف بسبب تقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن التشبيه بها امور مختلفة بالعدد فاعلم
ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلافها الامور التي يتبع اختلافها وهي صلاح هذا العالم ونظامه موجب
ان يكون سبب ذلك امورا * ٣٨١ * مقدمة عليها وما ذاك الا ان التشبيه بها امور مختلفة بالعدد

واما قوله وان جاز ان يكون التشبيه به
الاول واحد او لاجله تشابهت
الحركات في انها دروية فاعلم ان معناه
ظاهر ولكنه كلام رخو جدا لان
ذلك الواحد ان تشبيهه به كل واحد
من الافلاك والتشبيه بالشيء الواحد
يقضي عند الشيخ وحدة الحركات
في جهاتها لزم ان يكون الافلاك
بأسرها كذلك هذا خلف وان لم
يكن تشبيهها به اما لان التشبيه به
غيره او المركب منه ومن غيره قدح
في كونه متشبهها به من حيث هو انه
وايضا قال قول بان تشابهها في الحركة
الدورية انه كان لان هناك شيئا
واحدا تشبهها به ضعيف لان تعليل
الحركة الدورية بذلك انما يجوز
اوصح على الافلاك غير الحركة
الدورية فاما اذا كان السكون ممتعا
عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتعة
ايضا عليها كانت الحركة المستديرة
واجبة لهما لذواتها واذا كان كذلك
فكيف يمكن تعليل ذلك يكون التشبيه به
واحد الان ما بالذات لا يعال بعلة خارجية
عن الذات * تبصرة * (الآن ليس لك
ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبيه
بمد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر
وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه
مادون هذا فكيف هذا الوجوزاته اذا كان
التحرك يريد تشبهها بنال منه على
التجدد امر ان يعرض منه في بدنه
انفعال يليق بذلك التشبيه من طلب
الدوام كما تعرض في بدنك من الانفعالات

النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القول وتثبته يفيدها هيئة تعدها
نحو الامتناع عن القول وكذلك للنفس تأثيرات مختلفة في النفس
يناسب كل صنف منها صنف من الهيات النفسانية والاطباء والخطباء
يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات
المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون
على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة
واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور
المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما لثالث فقد
ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا
في الكيفية والكمية وفي اوقات لا تكون الامور لبدنية كالامتلاء والاستفراغ
المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال
بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني
العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقى مر ذكره الى مجازى
والثاني ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة
نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل
المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون
مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمة ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقه ولونه ونحاطب اعضائه لانها امور بدنية
والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين
لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو مغين لها على
استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص
عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شقيقة ذات وجد
ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة
جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة
واليه اشار من قال من عشق وعف وكنم وماك مات شهيدا * اشارة *
(ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياسة حدا ما عنت له خلجات من اطلاع
نور الحق عليه لذينة كآثها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى
عندهم اوقاتا وكل وقت يكتفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه
ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امن في الارتياض) اقول عن الشيء اعترض

تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فريما لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم انه كيف
يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد
تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح العقولات في نفسك تصيب مجازاة لها من خيالك بحسب استعدادك

قَرَبَاتٍ إِلَى حَرَكَاتٍ مِنْ بَدَنِكَ ثُمَّ أَنْ اشْتَهَيْتَ ضَرْبًا آخَرَ مِنَ الْبَيَّاسِ مَنَاسِبًا لِمَا كُنْتَ فِيهِ فَاسْمَعْ) لِمَا تَكُنْ فِيهِ كَيْفِيَّةُ هَذَا
التَّشْبِيهِ زَعَمَ أَنْ عَجَزْنَا عَنْ الْوُقُوفِ عَلَى كُنْهِ هَذَا التَّشْبِيهِ عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ مِمَّا لَا يَتَقَدَّحُ فِي وَجُودِهِ فَإِنَّ أَنْفُوسَ الْبَشَرِيَّةِ
وَهِيَ فِي عَالَمِ الْعَرَبِيَّةِ وَهِيَ مُشْغُولَةٌ بِتَدْبِيرِ الْأَبْدَانِ قَاصِرَةٌ * ٣٨٢ * عَنْ الْإِطْلَاعِ عَلَى مَا هُوَ

أَوْضَحَ مِنْ هَذَا التَّشْبِيهِ فَضْلًا عَنْهُ
ثُمَّ ضَرَبَ ذَلِكَ مَثَلًا وَهُوَ التَّغْيِيرَاتُ
الْبَدَنِيَّةُ التَّالِيَةُ لِتَغْيِيرِ الْأَحْوَالِ النَّفْسَانِيَّةِ
مِثْلُ أَنْ التَّلِيمُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَتَشَبَّهَ
بِاسْتَادِهِ فِي بَعْضٍ كَمَا أَنَّهُ لَيُنَالُ مِنْ تِلْكَ
الْكَمَالَاتِ أَمْرًا عَلَى التَّجَدُّدِ فَاهُ بِعَرَضٍ
حِينَئِذٍ فِي بَدَنِهِ أَنْفَعَالٌ مُخْصُوصَةٌ
وَبِالْجُمْلَةِ فَلَا أَنْفَعَالَاتُ الْبَدَنِيَّةِ فِي أَكْثَرِ
الْأُمُورِ تَابِعَةٌ لِلْأَنْفَعَالَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ
فَلَا يَمَعِدُ أَنْ يَكُونَ سَوَقُ الْفَلَكَ إِلَى
التَّشْبِيهِ بِالْعَقْلِ بِتَبْعِيَّةِ حَرَكَةِ جَسْمٍ
وَأَمَّا قَوْلُهُ وَأَنْتَ إِذَا طَلَبْتَ الْحَقَّ
بِالْمُجَاهَدَةِ فِيهِ فَرَبَّمَا لَاحَظَ لَكَ سَبْرٌ
وَاضِحٌ خَفِيَ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ
مُرَادُهُ فِي طَلَبِ الْحَقِّ بِالْمُجَاهَدَةِ طَلَبَهَا
بِالْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ وَهَذَا السِّرُّ الْوَاضِحُ
الْحَقِّيُّ هُوَ الَّذِي أَشَارَ إِلَيْهِ فِي تَكْمِلَةِ النَّمْطِ
الثَّلَاثِ كَمَا أَطْبَقْنَا الْقَوْلَ فِيهِ هُنَاكَ
وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ مِنَ الْمُجَاهَدَةِ
تَصْفِيَّةُ النَّفْسِ عَنِ الْعَلَائِقِ الْبَدَنِيَّةِ
فَإِنَّهَا سَبَبُ لَانْتِفَاشِ النَّفْسِ بِالْحَقَائِقِ
الْعَلِيَّةِ وَبَاقِي الْكَلَامِ ظَاهِرٌ وَهَذَا
آخِرُ الْكَلَامِ فِي أَنْ حَرَكَاتِ الْأَفْلاكِ شَرْقِيَّةٌ
* تَنْبِيْهُ * (الْقُوَّةُ قَدْ يَكُونُ عَلَى أَعْمَالٍ
مُتَّاهِيَةٍ مِثْلُ تَحْرِيكِ الْقُوَّةِ الَّتِي فِي الْمَدَرِ
وَقَدْ يَكُونُ عَلَى أَعْمَالٍ غَيْرِ مُتَّاهِيَةٍ
مِثْلُ تَحْرِيكِ الْقُوَّةِ الَّتِي لِلسَّمَاءِ ثُمَّ تَسْمَى
الْأُولَى مُتَّاهِيَةً وَالْآخَرَى غَيْرَ مُتَّاهِيَةٍ
وَأَنْ كَأَنَّا قَدْ بَقِيَ الْغَيْرُ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ)
أَقُولُ لِأَشْيٍ مِنَ الْقُوَى بِكُمْ بِالذَّاتِ

وَالْأَمْرُ وَخَلَسَ اسْتَلْبَ وَوَضَعَ الْبَرَقَ وَمِيزًا وَأَوْضَعَ أَيْ لَمَعَ لَمَعَانَا
خَفِيفًا غَيْرَ مُعْتَرِضٍ فِي نَوَاحِي الْغَيْمِ وَالشَّيْخُ أَشَارَ فِي هَذَا الْفَصْلِ إِلَى أَوَّلِ
دَرَجَاتِ الْوُجُودَانِ وَالْإِتِّصَالِ وَهُوَ أَنَّمَا يَحْصُلُ بِعَسَدِ حُصُولِ شَيْءٍ
مِنَ الْإِسْتِعْدَادِ الْمَكْتَسَبِ بِالْإِرَادَةِ وَالرِّيَاضَةِ وَيَتَزَايِدُ بِتَزَايُدِ الْإِسْتِعْدَادِ
وَقَدْ لَاحِظُوا فِي تَسْمِيَةِ الْوَقْتِ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى آلِهِ * عَلَى اللَّهِ وَقْتُ
لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ * وَالْوُجُودَانِ اللَّذَانِ يَكْتَسِفَانِ
الْوَقْتَ لَا يَتَسَاوَيَانِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ حَزَنٌ عَلَى اسْتِبْطَاءِ الْوُجُودَانِ وَالْآخِرَ اسْتِغْفَافٌ
عَلَى فَوَاتِهِ * أَشَارَةُ * (ثُمَّ أَنَّهُ لَيَتَوَغَّلُ فِي ذَلِكَ حَتَّى يَغْشَاهُ فِي غَيْرِ
الْإِرْتِيَاضِ فَكُلُّهَا لِحْ شَيْءًا عَاجَ مِنْهُ إِلَى جَنَابِ الْقُدُّوسِ يَتَذَكَّرُ مِنْ أَمْرِهِ
أَمْرًا فَعَشِيهِ غَاشٍ فَيَكَادِرُ فِي الْحَقِّ فِي كُلِّ شَيْءٍ) أَوْغَلَ أَيْ سَارَ سَرِيعًا
وَأَمَّنْ فِيهِ وَتَوَغَّلَ فِي الْأَرْضِ أَيْ سَارَ فِيهَا فَأَبْعَدَ مِنْهُ وَيُوجَدُ فِي بَعْضِ
التَّسْنُحِ بِالْوُجْهِينِ أَعْنَى لِيُوغَلَ وَلِيَتَوَغَّلَ وَلِحْدِ أَيْ أَبْصَرَ بِنَظَرٍ خَفِيفٍ
وَعَاجَ عَنْهُ أَيْ رَجَعَ وَانْتَهَى عَنْهُ وَعَاجَ بِهِ أَيْ قَامَ بِهِ وَالْمَعْنَى أَنَّ الْإِتِّصَالَ
بِجَنَابِ الْقُدُّوسِ إِذَا صَارَ مِلْكَةً فَهُوَ قَدْ يَحْصُلُ فِي غَيْرِ حَالَةِ الْإِرْتِيَاضِ
الَّذِي كَانَ مَعْدًا لِحُصُولِهِ مِنْ قَبْلِ * أَشَارَةُ * (وَلَعَلَّهُ إِلَى هَذَا الْحَدِّ
يَسْتَعْلَى عَلَيْهِ غَوَاشِيَهُ وَبِرَّوْلٍ هُوَ عَنْ سَكْنَةٍ فَيَتَبَّهَ جَلْبَسُهُ لَا سَتِيفَانَهُ
عَنْ قَرَارِهِ فَإِذَا طَلَّتْ عَلَيْهِ الرِّيَاضَةُ لَمْ يَسْتَفْرِزْ غَاشِيَةً وَهَدَى لِلتَّلْبِيسِ
فِيهِ) أَقُولُ عَلَا وَاسْتَعْلَى بِمَعْنَى وَالسَّكْنَةُ الْوُقُوفُ وَاسْتَوَفَزَ فِي قَعْدَتِهِ أَيْ قَعْدَ
قَعُودًا مُتَّصِبًا غَيْرَ مُطْمَئِنٍّ وَاسْتَفْرِزَ الْخَوْفَ وَمَا يَشَبَّهُهُ أَيْ اسْتَخَفَّهُ وَالتَّلْبِيسُ
كَالتَّلْبِيسِ وَهُوَ كَتْمَانُ الْعَيْبِ وَالسَّبَبُ فِيمَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ أَنَّ الْأَمْرَ الْعَظِيمَ
إِذَا غَافَصَ الْإِنْسَانُ بَغْتَةً فَقَدْ يَسْتَفْرِزُ لَكُونِ النَّفْسِ غَافِلَةً عَنْ هُجُومِهِ
غَيْرِ مُنَهِبَةٍ لَهُ فَيَنْهَزِمُ عَنْهُ دَفْعَةً أَمَّا إِذَا تَوَالَى وَاسْتَمَرَّ الْإِنْسَانُ بِهِ
وَزَالَ عَنْهُ الْإِسْتَفْرَازُ لَانَ النَّفْسِ قَدْ تَنَاقَشَ أَنْتَقِيَهُ إِذْ هِيَ مُتَوَقِّعَةٌ لِعَوْدِهِ
وَالْعَارِفُ يَنْكُرُ مِنْ نَفْسِهِ الْإِسْتَفْرَازَ الْمَذْكُورَ لِاسْتِكْنَاهِ عَنْ التَّرَافُفِ
بِالْكَمَالِ فَلِذَلِكَ يُوَثِّرُ كَتْمَانُ مَا يَرُدُّ عَلَيْهِ وَيَسْتَعْمَلُ التَّلْبِيسَ فِيهِ * أَشَارَةُ *
(ثُمَّ أَنَّهُ لَيَبْلُغُ بِهِ الرِّيَاضَةُ مَبْلَغًا يَنْقَلِبُ لَهُ وَقْتُهُ سَكْنَةً فَيَصِيرُ الْخَطُوفُ
مَأْلُوفًا وَالْوَمِيقُ شَهَابًا يَبْنُو وَيَحْصُلُ لَهُ مَعَارِفَةٌ مُسْتَقَرَّةٌ كَأَنَّهَا صَحْبَةٌ
مُسْتَمِرَّةٌ وَيَسْتَمِعُ فِيهَا بِهَيْجَتِهِ فَإِذَا انْقَلَبَ عَنْهَا انْقَلَبَ حَسْرَانًا اسْفَا) وَفِي بَعْضِ
التَّسْنُحِ بَدَلُ قَوْلِهِ يَنْقَلِبُ لَهُ وَقْتُهُ سَكْنَةً يَنْقَلِبُ لَهُ وَقْتُهُ سَكْنَةً يَقَالُ وَقَدْ

وَكُلُّ نَهَائِيَّةٍ وَلَا نَهَائِيَّةٍ فَانْهَاءُ يُلْحَقُ الْكَمُّ بِالذَّاتِ فَلِأَشْيٍ مِنَ الْقُوَى بِلَحْقِهِ النَّهَائِيَّةُ وَالْإِنْهَائِيَّةُ * فَلَانِ *
بِالذَّاتِ فَإِذَا قُلْنَا لِلْقُوَّةِ أَنَّهَا مُتَّاهِيَةٌ أَوْ غَيْرُ مُتَّاهِيَةٍ لَمْ نَقُلْ ذَلِكَ لَهَا بِحَسَبِ ذَوَاتِهَا بَلْ بِحَسَبِ أُمُورٍ آخَرَ مِنْهَا
مُلْتَغِيَاتِهَا فَإِنَّ الْقُوَّةَ إِنْ كَانَتْ قَوِيَّةً عَلَى أَعْمَالٍ غَيْرِ مُتَّاهِيَةٍ فِي الْمُدَّةِ أَوْ الْعِدَّةِ قِيلَ لَهَا إِنَّهَا قُوَّةٌ غَيْرُ مُتَّاهِيَةٍ كَالْقُوَّةِ الْقَوِيَّةِ

على تحريك السماء وان كانت قوية على افعال متناهية فقط قيل لها قوة متناهية كقوة القوية على تحريك
ابدا ننا هذا هو الاصطلاح الاشهر في قولنا القوة انها متناهية او غير متناهية وقد يقال ان ايضا غير هذين المقيمين اما بسبب
الحل او الحال او ما يحل في محالها * ٣٨٣ * وهي اقسام ثلثة سوى ما ذكرناه هو المشهور * اشارة *

(الحركات التي تفعل حدودا ونقطا
هي التي يقع بها الوصول والبلوغ
عن محرك موصل يكون في آن الوصول
موصلا بالفعل فان الاتصال ليس
مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما
لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه
مرصلا في جميع زمان مفارقة التحرك
للحد ويكون صيرورته غير موصل
دفعه وان بقي زمانا لا يكون الشيء
مفارقا ومحركا والآن الذي
يصير فيه غيره وصل دفعة غير الآن
الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما
زمان كان فيه موصلا وهو زمان
السكون لا محالة فكل حركة في مسافة
ينتهي الى حد ينتهي الى سكون
فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ
الزمان المتصل بالحركة الوضعية هي التي
يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية
* التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان
ان الحركة الحافظة الزمان ليست
الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات
احديها ان الزمان لا بداية لها
ولا نهاية وثانيها ان الزمان مقدار
الحركة وقد مر الكلام في هاتين
المقدماتين تقريراً وتزييفاً في النمط
الخامس وثالثها انه لا بد من حركة
لا بداية لها ولا نهاية لان الزمان لما
امتنع وجوده الامع الحركة وثبت انه
لاول للزمان ولا آخره فلا بد ايضا
من وجود حركة لا اول لها ولا آخر
ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة

فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وقد والرواية
الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا
بيننا اي واضحاً وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتاً ويحصل له معارفة مستقرة
اي مع الحق لا اول اسفا اي متلفها والمعنى ظاهر * اشارة * (ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغفل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه
فكان هو وهو غائب حاضرا وهو طاعن مقيما) اقول تغفل الماء في الشجر
اي تخلها وطمع اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر
عليه اثر الابتهاج عند الذهب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا
المقام بحيث يقل ظهور ذلك عايه فيراه جليسه حالة الاتصال بجانب
الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى غيره
* اشارة * (ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احبانا
ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) في بعض النسخ انما يتسنى له اي ينفتح
ويتسهل عليه يقال سناء اي فتحه وسهله * اشارة * (ثم انه ليتقدم
هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مثلية بل كلما لاحظ شـ ثـ لا حظ غيره
وان لم يكن ملاحظته الاعتبار فيسبح له تعريج عن عالم الزور الى عالم
الحق مستقر به ويحتف حوله العاقلون) يقال عرج عرجا اي ارتقى
وعرج عليه تعريجاً اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال ونعطف
فالتعريج ههنا اما عبادة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف
واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر * اشارة *
(فاذا عبر الرياضة الى النبل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر
الحق ودرت عليه الذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له
نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در الابن وغيره
اي انصب وقاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنه
لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي
عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة
فيتمثل فيه اثر الحق وقاضت عليه الذات الحقيقية والبتهمج بنفسه
لما ناله من اثر الحق وكان له نظر ان نظر الى الحق المبتهمج به ونظر الى ذاته
المبتهمجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين * اشارة *
(ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه

واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي متجهة الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة
للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة ويجب علينا في هذا المقام ذكر
الدلالة على ان كل حركة مستقيمة فهي متجهة الى السكون فنقول التحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامته

الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال لما مر واما ان يرجع فينتهي يكون تلك الحركة قد فعلت حدا معيناً ونقطة معينة وهي النقطة التي هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال للحركات المستقيمة انها الحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً فاذا عرفت * ٣٨٤ *

فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزيتها وهناك بحق الوصول) هذه آخر درجات السلك الى الحق وهي درجة الوصول التام وبليها درجات السلك فيه وهي تنهى عند المحو والقضاء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه من حيث هي لحظة لا من حيث هي بزيتها وبيان ان الا لحظ من حيث هو لا لحظ اذا لحظ كونه لا لحظ افقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دور الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لحظاً للنفس من حيث هي متقشعة بالحق مترتبة برتبة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالجزا وبالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلهما منها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا بدءاً ووسطاً وانتهاءً والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكتية وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر الاتصال واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى * تنبيه *

(الالتفات الى ما تترده عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس محزن والتبجح بربطة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تبه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى

متوسط من حركتي الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقدمات فاحداها ان المتحرك على الاستقامة انما يتحرك ليصل الى طرف معين من المسافة اى ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها ان القوة التي تحركه الى ذلك الوصول لا بد وان يكون موجودة حال ذلك الوصول لاستحالة حصول ذلك الوصول من غير ذلك وجود الوصول وثالثها وهو ان الاشياء ما يستحيل حصوله في الآن مثل المفارقة والحركة فان ما هيتهما لا توجد في الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا في الآن للمسافة نقطة او خط فانهما لا توجدان الا في الآن وهذه المسافة هي التي سميناهما بالوصول ومتى ثبت ان الوصول آتى الوجود وثبت ان القوة المحركة لا بد وان تكون موجودة حال الوصول ثبت ان القوة المحركة باقية في ذلك الآن ورابعها وهو ان صيرورة القوة لا موصولة ايضا مما يحصل في الآن ويبقى في جميع الزمان الذي بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقته عنه فهي غير آتية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آتان في احدهما يكون القوة المحركة الجسم الى الحد المعين موصولة اليه بالفعل في الثاني يصير غير موصولة اذ من المستحيل ان يكون

آن كونها موصولة عين آن كونها غير موصولة فاذا لم يكن بين الاثنين زمان لزم تنافي * الى * آتات وهو محال وان كان بينهما زمان فهو زمان السكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستتيمتين سكوناً واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الجافضة للزمان هي الحركة الدورية بناء على المقدمات التي احصناها واعلم

ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي تحرك الجسم الى حركتين متصلتين متصلة اليه في آن وغير متصلة اليه في آن
آخر ولا بد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى غير منكرى السكون انهم اوردوا على هذه الحجة نقضين
احدهما انا اذار كبتا كرة على * ٢٨٥ * دولا ب دائرو فرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها عند

الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي
قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن
الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى مائزته عنه يعني ما سوى
الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحتز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي
تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى المطمئنة على افعاليها
الخاصة باعانة الامارة ايها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن
العبادة ايضا مؤدية الى ما به يحتز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك
المتهيئة الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان
ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المتبع من حيث هو لذاته
وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تبه وحيرة فانه يقتضي ترددا
من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التخبير فقال والتبج
برينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تبه فاذن الوقوف
في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متأديا الى ما يحتز عنه بالسلوك
ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب
فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى
قولهم والمخلصون على خطر عظيم * اشارة * (العرفان مبتدئ
من تفریق ونقض وترك ورفض) من في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
بالصدق متناه الى الواحد ثم وقوف (قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين
في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل
الناقصين يكون بشئين تخلية وتخليية كما ان مداواة المرضى يكون بشئين
نقية وتقوية الاول سلبى والثاني ايجابى وربما يعبر عن التخليية بالتركية
ولكل واحد منهما درجات اما درجات التركية فهي التي مر ذكرها
وقدرتها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفریق ونقض وترك
ورفض فالتفریق مبالغة الفرق وهو فصل بين شئين لا ترجيح لاحدهما
على الآخر ومنه فرق الشعر والنقص تحريك شئ لئلا يفصل عنه اشياء
مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن
شئ والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفریق
بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم رفض لا تار

الصعود فان الكرة تصير مماسة
لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له
فيلزم ان يحصل هناك سكون متخلل
بين الاثنين والثاني ان المسافة اذا
حصل فيها نقطة بالفعل اما بان صار
بعضها اسود وبعضها ابيض
او بان كان اجزأؤه مفصودة على
التماس فيلزم حصول الوقفات عند
كل واحد من تلك الحدود وحاصل
جواب الشيخ عن السؤالين التزام
وجوب السكون فيهما واقائل
ان يقول رجل لا يماس كرة الثوابت
الاذا كان على ذروة التدوير
حال كون التدوير على اوج الحامل وتلك
اللماسة لا تحصل الا بنقطة واحدة
فذلك النقطة صارت مماسة في آن
ولاماسة في آن آخر فيلزم ان يتخللها
سكون وذلك عندكم باطل وهذا
الالزام وارد في مماسة كل كوكب
نقطة معينة في الفلك المحيط بفلكة
حال كونه على ذروة التدوير والتدوير
على اوج الحامل او نقطة معينة
من الفلك المحيط به حال كونه في حضيض
تدويره وتدويره في حضيض حاله
فان قالوا هذه الالزامات انما توجه لو قلنا
بان الفلك الخارج المكنى بـماس اعلى
المثل بنقطة وادناه بنقطة اخرى
ونحن لا نقول بهذا بل نقول ان الحامل
عائد في نحن المثل وكذا لا نقول
ان الكواكب بـماس سطح فلك التدوير

بنقطة بل هو عائد فيه فنقول * ٤٩ * اما اولاف هذا رجوع منكم عن مذهب مشهور لكم واماننا
فلا يالزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب فان للكسوف مسامات اربع بالنقط
فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل بمسامات

الاطراف وهي امور آتية فتوجه الالزام المذكور وايضا فوضون في مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي
يكون في الآن ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لا يقال نقطة الاعتدال الربيعي
موجودة بالقوة لا بالفعل لاننا نقول هذا خطأ الان الشيخ * ٣٨٦ * اعترف بان حركة الكرة علة

لحصول منطقتها بالفعل واذا كان
كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم
ومنطقة فلك الشوابت دائرتين
موجودتين بالفعل وكانت نقطة
التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل
المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال
وايضاً مركز الكواكب حال وصولها
الى خط نصف النهار ودائرة الافق
يحصل له المماس في آن والا مماسة
في آن آخر فيلزم الاشكال لا يقال
هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا
نقول انه متى حصل قائم على وجه
الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل
ثم ان زلنا عن هذه النقوض ولكننا
يقول ان مناهذه الدلالة على استحالة
تتالي الالات وفيه اشكال وهو
ان عدم الان اما ان يكون على التدرج
او دفعة والاول باطل والا صار
الآن زماناً وهو محال والثاني يقتضي
ان يكون آن عدمه متصلاً بان
وجوده فيلزم تتالي الالات واذا كان
كذلك ضح القول بتتالي الالات وبطل
الدليل المبني على بطلانه واجاب الشيخ
في الشفاء بان قال قولكم عدم الان
اما ان يكون دفعة او على التدرج
تقسيم غير مفحص لان هناك قسم
ثالث وهو ان يكون عدمه في جميع
الزمان الذي بعده فاقول السائل
ليس البحث عن استمرار عدم ذلك
الآن حتى يقال انه في جميع الزمان

تلك الشواغل كالليل والالفتات اليها عن ذاته تكميلاتها بالتجرد عما سوى
الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمالات لاجل ذاته ثم رفض ذاته
بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر
درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فيبان درجاتها بالاجال
ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة
في قدرته المتعلقة بجميع المقدرات وكل علم مستغرقا في علمه الذي
لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي
يتمتع ان يتأني عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود
فهو صادر عنه فائض من لدنه صمد الحق حينئذ يصبره الذي به
يصبر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بهما يفعل وعلمه الذي به
يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله
تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممن في جمع صفات هو جمع صفات الحق
للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات
وما يجري مجراها مكملة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها
الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته
وكذلك سائرهما واذا لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات
موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل انما الله اهل
واحد فهو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منتهى الواحد وهناك لا يبق
واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسالك ولا عارف ولا معروف وهو
مقام الوقوف * اشارة * (من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني
ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجسد المعروف به فقد خاض لجة
الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها
الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف
المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير
من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين
(الاثر) العرفان حائلا للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير
المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين
لانه يريد مع الحق شيئاً غيره وهذه حال المتبع رتبة ذاته وان كان بالحق
اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان

الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء الذي * الذي *

عدمه لا بد وان يكون في آن يلي آن وجوده ويلزم تتالي الالات والجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم
ليس آناً آخر بل هو عين ذلك الآن الذي هو ولا استحالة في ان يكون الشيء موصوفاً بصفة في زمان ويكون

في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال
عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدرج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدرج
فترض في زمان وقوعه جزا * ٣٨٧ * فاما ان يكون قد حصل في الجزء الاول من ذلك الزمان شيئا او ما حصل

الذي هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجد بل يجد المعروف فقط وهو الخائن لجهة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي السموات الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي) الآية فالارتفاع في تلك الدرجات سلوكنا الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوك بالفتاء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يفهمونها تعلمها وتعلمها اما التي لا يصل اليها الاغائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكان العقول لا تدرك بالاهواء والوهومات لا تدرك بالخيالات والتمثيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان تدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعين دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين في المخط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدس فقد تبرأوا في خيالهم امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بمسودة جدا * تنبيه * (العارف هش بش بسام يجمل الصغير من تواضعه كما يجمل الكبير وينسبط من الخامل مثل ما ينسبط من التبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) اقول لما فرع من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والتبسم المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظه سواء وزنه فعاقلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثر ان الخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف

فان كان ما حصل شيئا البتة في الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد فرضناه واقعا في كله هذا خلاف وان حصل شيئا في الجزء الاول فاما ان يكون الذي حصل في الجزء الاول من الزمان الذي حصل في الجزء الثاني منه او غيره والاول باطل لان الذي حصل في الجزء الاول من الزمان موجود في ذلك الجزء من الزمان والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل في الجزء الاول من الزمان وفي الجزء الثاني منه شيئا واحدا لزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثاني فانه يقتضي ان يكون الحاصل في كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل في الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشيء الواحد على التدرج بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة في آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا ان الحصول والزوال على التدرج غير معقول واذا ثبت ذلك فيقول الآن كان موجودا ثم صار عدما فذلك العدم لا بد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم

انه تستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر تنال الاثبات الثاني لوصفنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدما الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا ايضا ان يقال ان الامامية حاصلة في كل الزمان الحاصل بعد ان المباشرة مع انه ليس لزمان

الأماسة طرف وبداية الا الآن الذي حصلت الماسة فيه وحيث يكتفى هناك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية والعجب ان الشيخ قد اعترف في الشفاء بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل عن المتقدمين انهم استدلووا على وجوب هذا السكون بان قالوا الماسة * ٣٨٨ * والمباينة تقعان في آئين وبينهما

زمان وزيف ذلك بان المباينة يستحيل وقوعها في الآن قال بعد ذلك وكذلك ان تركوا لفظ المباينة واوردوا بدلها لاماسة فانه يجوز ان يكون مماسا في طرف الزمان الذي حصل الاماسة في كله ثم قال وقد سلف مبينان يتعلق به تحقيق ذلك المكان فليستغنى به وانا اقول وغالب ظني ان المكان الذي امر الشيخ بالاستعانة به مذكور في فصل الآن من ان الآن بعدم في جميع الزمان الذي بعده فكذلك ههنا فظهر ان هذه الحجة ساقطة على كل الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة في الشفاء والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك لا يتحرك الابوا سطة ميل والميل الذي يوصل المتحرك الى حدمعين من حدود المسافة لا بد وان يكون موجودا ان وصوله اليه والميل الذي لا جله يرجع عن ذلك الحد عن الميل الاول لان الميل الذي تحرك الشيء الى حد معين غير الذي يحرك له عنه ولا بد وان يحصل في آئين والا لكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال وبين ذينك الآئين زمان هو زمان السكون واعلم ان هذه الحجة لا تتوجه عليها النقوض المذكورة على الحجة الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا

من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل (ورضوان من الله اكبر) ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان * تنبيه * (العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالصة وهي في اوقات انزاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واماسة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ليهجته الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوية في جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانترعده وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اي اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداد الوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانع وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متعبا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملازمة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يتخاو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها اولسدة الاشتغال وحيث يكون مشغولا بالحق فقط فافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفي بالامر ين معا فلا تمل بالامور الخارجية لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ليهجته فينتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة * تنبيه * (العارف لا يعنيه التجسس والتجسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يستريه الرجة فانه مستبصر بسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر يرفق ناصح لا يعنف معبر واذا جسم المعروف فرما غار

لنقطة لم لاماسة لنقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى فرض آئين * عليه * ولكن تتوجه عليها اشكالان آخران الاول انا لانسلم ان الجسم لا يتحرك الابوا سطة الميل فانهم ما قاموا على هذا المطلوب دلالة على ان الجسم الذي لا يكون فيه ميل الى جهة لا يقبل التحريك

القسري وذلك بما يفيد وجوده مبطل فائق عن الحركة لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة فإين أحدهما من الآخر
ثم إن سلمنا ذلك لكن لأنسلم أنه يستحيل اجتماع الميلى دفعة واحدة وتقريره ما مر فى النمط الثانى والذى نريد ههنا
أن عندكم يصح أن يكون * ٣٨٩ * الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة

أحدهما بالذات والاخرى بالعرض
وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يجتمع
فى الجسم الواحد ميلان الى جهتين
مختلفتين أحدهما يكون مبالطبعيا
والآخر قسريا بل هذا أولى لأنه متى
تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد
حصلت فى الجهتين لاحتالة وأما الميل
الى الجهتين فليس فيه إلا التوجه
الى الجهتين وإذا كان لا يجتمع عندكم
كونه متحركا الى جهتين فلان لا يجتمع
كونه متوجها اليهما كان أولى
ثم إن سلمنا أنه يستحيل اجتماع ميلى
فى آن واحد ولكن لم لا يجوز أن يقال
الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان
الحاصل بعد أن الميل الأول من غير
أن يكون لذلك الزمان طرف
سوى الآن الأول والذى يقويه
أن عندكم عدم الآن يحصل بعد
ما لم يكن فلا يتخلوا ما أن يستدعى
ذلك أنا يحصل فيه ذلك العدم
ثم يستمر بعده ولا يستدعى فان استدعى
ذلك لزم تتالى الآتات وبطل اصل
الدلالة وأن لم يستدع فنقول اذا
جاز أن يحصل ذلك العدم فى ذلك
الزمان الذى بعد ذلك الآن من غير
أن يجب أن يكون لذلك الزمان
طرف يحصل فيه أول ذلك العدم
فلم لا يجوز أيضا أن يحصل الميل
فى جميع الزمان الذى بعد أن الميل
الأول من غير أن يجب أن يكون لذلك

عليه من غير أهله) لا يعنيه أى لا يهجمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه
فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسس من الشئ أى تخبرت خبره
واستهواه الشيطان وغيره أى استهامه وغيره أى نسبته الى العار وجسم أى عظم
وغار الرجل على أهله يغار غيره ومعناه أن العارف لا يهتم بتجسس احوال
الناس وذلك لكونه مقبلا على شأنه فارغا عن غيره غير متبع لعورة احد
ولا يتجسس الا فارغا او خائفا او غائبا ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة
منكر بل تعثر به الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف
امر برفق ناصح لا بعنف معبر امر الوالد واده وذلك لشقيقته على جميع
خلق الله واذا عظم المعروف فرما يسره غيره عليه من غير أهله
والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف بغير أهله فرما
اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للثمن * تنبيه * (العارف
شجاع وكيف لا وهو بمنزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمنزل
عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه اكبر من أن تجر جهنم اذلة بشر
ونساء الاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق) اقول الكرم يكون
أما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والأول يكون أما
بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان
والثانى اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفيح والعفو واما لا مع
القدرة وهونسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر
الشيخ وذكر علله * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم
بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم
من دواعى العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما
أثر القشف وكذلك ربما استوى عند التفل والعطرب بل ربما أثار التفل
وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى
الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقوط وذلك
عندما يعتبر عادته من صحة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهائم فى كل شئ
لأنه مزينة حظوة من العناية الاولى واقرب الى أن يكون من قبيل ما
حكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف
بحسب وقتين) اقول يقال قشف الرجل اذا لوخته الشمس او الفقر
فتغير واصابه قشف والتعشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع وارتفعه

الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الثانى ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود اثنين وسقطت
الدلالة بالكيفية فهذا ما فى هذه الأدلة وعليها ولتراجع الى التفسير ما قوله الحركات التى تفعل حدودا ونقطاهى
التي نفع بهما الوصول والبسوغ من تحرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعيل فاعلم اننا انبأنا العلة فى أنه

لماذا يقال للحركات المستقيمة انها يفعل حدودا ونقطا وايضا فالحركات المستقيمة هي التي تحصل معها البلوغ والوصول الى حد معين من حدود المسافة والقوة المحركة لا بد وان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذي في المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة * ٣٩٠ * الحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن

النعمة اي اطفائه وهو قفل من انقل اي غير متطابق ونصق اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دره والحداج التقصصان والسقط ردي المناع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيئ ذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسراي قريبا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب ليل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثاني مناسبة الامر القدسي * تنبيه *

(والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه ففعل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف) اقول اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ففعل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثرا لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن يتأثر بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالتائبين والغافلين والنسيان الذين هم في حكم المكلفين * اشارة * (جل جناب الحق عن ان يكون شر بعد لكل واردا ويطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للفعل عبرة للمحصل من سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لملها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له) اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الراسلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انه يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب القطرة * النمط العاشر * (في اسرار الايات) يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتكمن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزولة مدة غير معتادة فاسبح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب

فاعلم ان المراد منه ان المفارقة والحركة وغيرهما لا يحصل البتة في الآن واما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل في الآن ودليله ما قدمناه واما قوله ثم انه يزول عند كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه كائنت ان كون تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الادفعة في آن فكذلك صيرورتها غير موصلة لا يحصل الا في آن وان كان قد يستمر هذا الحالة في جميع الزمان الذي بعد ذلك الا ان بخلاف الحركة والمفارقة فانهما يستحيل حصولهما في الآن واما قوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الا آن الذي صار فيه موصلا دفعة فاعلم ان المراد منه لما كان صيرورة القوة موصلة لا يحصل الا في آن وصيرورتها ايضا غير موصلة كذلك فاحدا لاثنين لا بد وان يكون مغايرا للثاني والارم ان يكون القوة الواحدة في الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة الى حد هذا خلف واما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لا بحالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقال فان لم يكن بين الاثنين زمان لزم ثنائي الآتات وهو محال وان كان بينهما زمان وهو زمان السكون لكن الشيخ اهل القسم الاول

نظهور فساده عند الحكماء واما قوله فكل حركة في مسافة ينتهي الى حديثي الى سكون * الطبيعة * فيكون عن الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهي الى حد فهي متجهة الى سكون والسكون بخدم الحركة وكل حركة تنتهي الى حد معين فهي متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان تكون متناهية فكل حركة

تنتهي الى حد معين فهي غير الحركة الحافظة الزمان الذي يستحيل انتهاءه وانقطاعه واما قوله بالحركة الوضعية هي التي
ما يستحفظ الزمان فهي الدوربة فاعلم ان معناه انما ثبت ان الزمان عارض للحركة وثبت انه يستحيل ان يكون عارضاً للحركة
المستقيمة ثبت انه لا بد وان يكون من * ٣٩١ * عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب * فائدة * (انما يجب ان يقال

صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما
يقولون صار مقارفاً لان الحركة
والمفارقة التي هي الحركة منسوبة
الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة
ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة
وان يزول كونها موصلاً واقع دفعة)
* التفسير * هذه الحجة هي التي لخصها
الشيخ على ان بين كل حركتين سكونا
كان التسد ما يذكر فيها لكن
لا كما ينبغي فانهم كانوا يقولون ههنا
آنان احدهما الآن الذي يصل
المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما
الآن الذي يتحرك فيه عن ذلك
الحد وينسارقه ولا بد وان يكون بين
الآنين زمان وهذا تقرير باطل
لان الحركة والمفارقة لا تحصل البتة
في آن لان كل حركة منقسمة على
ما مر بيانه في النمط الاول فيكون
نصفها الاول واقفاً قبل نصفها
الثاني فتكون واقعة في الزمان لافي
الآن الذي لا ينقسم واذ كان كذلك
استحال وقوع الحركة والمفارقة
في الآن واما الشيخ فانه ترك هذه
العبارة الفاسدة وقال هناك آنان
احدهما يكون الجسم فيه واصلاً
والثاني الذي يصير فيه غير واصل
فاقام مقام لفظ الحركة لفظ غير
واصل وبهذا القدر من الاصلاح
زال الاشكال لان صيرورته غير
واصل حاصل في الآن وان كان

الطبيعة المشهورة) اقول بقول دارزأت ماله اي ما نقصت وارزأت
الشيء انتقص ومنه الزرية ونما وصف قدرت المعارف بكونه منقوصاً
لارتباطه على ذلة القوة والذلة رغبته في الشهوات الحسية والاسباح
حسن العفو ومنه قواهم اذا ملكت فاسح ويقال اذا سالت فاسح
اي سهل الفساظك وارفق * تنبيه * (تذكر ان القوى الطبيعية
التي فينا اذ شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة
المحفظات المواد المحمودة قليلة التحال عنية عن البديل فربما انقطع
عن صاحبها الغذاء مدة طويلة او انقطع مثله في غير حاله بل عشر
مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيرة) اقول الامساك عن القوت
قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما
نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت
مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ
على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين ازالة للاستبعاد وأشار
الى وجود سببه في الموضع المطالب في فصل ثالث بعندهما فان قيل بين
الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره
فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتغذى به اعني المواد الرديئة
وفي سائر المواضع غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل
على امكان الامساك في سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة
ليس الا لبيان انتفاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة
على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس
بقادح فيه * تنبيه * (ليس قديار لك ان الهيات السابقة الى
النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيات
السابقة الى القوى البدنية هيات تتال ذات النفس وكيف لا وانت
تعلم ما يمتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز
عن افعال طبيعية كانت متواترة) اقول نبه في هذا الفصل على الامساك
عن القوة الكائن من العوارض النفسانية وأشار بقوله ليس قديار لك
الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن
قد يفعل عن هيات تعرض لصاحبه اولا * اشارة * (اذا راضت
النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج

يمكن استمراره في جميع الزمان الذي بعده ولنرجع الى التفسير واما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير
موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مقارفاً والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التي هي
الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق

تتبع الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشيء فالحركة مع هذه النسبة هي المفارقة
واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا يوجد البتة الا في الآن لما بيناه واما قوله وان يزول عنه كونها موصلا واقع
دفعه فاعلم ان معناه ان زوال كونها موصلا امر يحصل * ٣٩٢ * دفعة واذا كان كذلك

كانت العبارة الصحيحة هي هذه
والله اعلم بالصواب واليه المرجع
والسآب * تذييل * (فالحركة
التي يجب ان يطلب حال القوة عليها
من حيث هي غير متناهية هي الدورية)
* التفسير * لما كان المقصود من
هذا الباب الاستدلال على اثبات
العقول المجردة بان حركات الافلاك
لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا
انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة
ثبت ان الحركة التي نحن نحاول
الاستدلال بها على وجود هذه
العقول ليست الا الحركات المستديرة
* اشارة * (اعلم انه لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون
الامتاهيا فاذا حرك بقوة جسم
ما من مبدأ فرضه حركات لا يتناهي
في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من
ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان
يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض
فيفع الزيادة التي بالقوة في الجانب
الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا
ايضا هذا محال) * التفسير *
تخريرات القوى الجسمانية على قسمين
احدهما التخريرات القمرية وهي
كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة
المحركة جسما آخر وتاثيرها التخريرات
الطبيعية وهي كما اذا حركت القوة
الجسمالة في جسم محلها ونحن نريد

اليها احتيج اليها ولم نتجج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن
الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية
فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض
الحار لا يعري عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع
ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب
المذكور فلنعرف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المسادة وزيادة
امر ين فقد ان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة
وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين
فالعارف اولى بالمحفاظ قوته فليس ما يحكي لك من ذلك مضادا
لمذهب الطبيعة) اقول السبب في كون العرفان مقتضيا الامسالك عن
القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشجيع
القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم
والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما يقاس بين الامسالك العرفاني
والامسالك المرضي ولم يقاس بينهما وبين الامسالك الخوفي لان الخوف
والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامسالك
اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سيالة اما المرضي فمخالف
لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المسادة التي تتصرف الغاذية
فيهما والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامسالك اولى من المرض لان
المرض في بعض الصور يختص بامر ين يقتضي ان الاحتياج الى الغذاء
احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب
الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون
اسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد
والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول
المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات
لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذي
الحرارة العززية بها وكلما كانت القوى افتركانت الحاجة الى ما يحفظها
اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء
وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند
مشايعتها للنفس فاذا العرفان باقتضاء الامسالك اولى من المرض

ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تخريرات غير متناهية في القسمين والغرض من هذا * وقد *
الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تخريرات قمرية لا الى نهاية لان الشيخ قال
لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالية فيه جسما

آخر كان ذلك تحريكاً قسرياً واعلم الما قبل الخوض في تحرير الدلالة تقدم مقدمة وهي ان جسماً اذا حرك بالقسر
جسمه آخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزءه وبما انه ان الجسم اذا كان متحركاً بالقسر كانت طبيعة منافية لتلك
الحركة ولا شك ان طبيعة * ٣٩٣ * الجزء جزئية طبيعة لكل واحد اذا كان كذلك كان طبيعة الكل

اقوى على دفع الحركات القسرية
من طبيعة الجزء وعلى كان العائق
اقوى كان الفعل اضعف فثبت
ان الجسم اذا حرك جسمه آخر بالقسر
فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل
من تحريكه لبعضه واذا ظهرت
هذه المقدمة فلنرجع الى تحرير
الدلالة المذكورة في الكتاب فنقول اذا
حرك جسم جسمه آخر بالقسر فالجسمان
لا بد وان يكونا متساويين لما ثبت
من وجوب تناهي الاجسام فاذا حرك
المتحرك بقوة ذلك الجسم من مبدأ
مفروض حركات غير متناهية ثم
فرضنا ايضا ان ذلك المتحرك بتلك
القوة حرك اصغر من ذلك الجسم
الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب
ان يكون تحريكه اكثر لما ربيانه
في المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر
التفاوت والا لكان الاكثر متساوياً
لاقل هذا خلف ولا بد وان يظهر
ذلك التفاوت لافي المبدأ لانا فرضنا
تساوئهما فيه فاذا لا بد وان يظهر ذلك
التفاوت من الجانب الاخر والتفاوت
لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقي
الزائد بعده وذلك يقتضي كونه
الناقص متناهياً وقد فرضناه غير
متناه هذا خلف فثبت ان القوة
الجسمانية لا تقوى على تحريكات
قسرية غير متناهية والفاصل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون تحريك القاسر

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء
مدة لا بعيش غيره بعمر غذاء تلك المدة * اشارة * (اذا بلغك ان
ما رفا اطباق بقوته عملاً او تحريكاً او حركته يخرج عن وسع مثله
دلالة تنافيه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سبيل اعتبارك
مداهب الطبيعة) اقول هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى
امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده * تنبيه *
(قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنفعة محصور
المتنهي فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما يتخط
قوتها عن ذلك لمتنهي حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلاً فيه
كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما يقتضاه
متنهي منه حتى يستقل به بكنهه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يمن عند الفرح فاولت القوى التي
يعرض له سلاطة ارغشية عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتهات قواه
جبية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند غضب او طرب وكيف
لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) اقول المنفعة القوة
والاسترسال الانبيات والانتشاء السكر وعن اعتراض والهزة النشاط
والارتياح واواته اى اعطت يقال اوليته معروفها والسلاطة انه قهر واعلم
ان مبدأ القوى البدنية هو اروح الحيوانى فاعراض الفتنة لا تقباض
الروح وحركته الى داخل كالحن والخرق يقتضى انحطاط القوة
والفتنة الى خارج كالغضب والمنافسة او الاندفاع اى سلاطة
غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما
في عند الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره
بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف بهجة الحق اعظم
من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازاً بالحق
اوحية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر
غيره عليها امر امكانه او من ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى على رضى الله
عنه والله ما قلعت باب خير بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية
* تنبيه * (واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدماً يتشربى

اقل المقصور اقل من تحريكه * ٥٠ * لبعضيه وان لم يلزم منه التناهي وذلك بان يكون تحريكه لكل
الجسم ابطاً من تحريكه لبعضه مع انه يبقى على بطئه مدة غير متناهية والتسريع على سرعته مدة غير متناهية
والحاصل انه لا بد بين الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر في الكل وفعله في الجزء فاما ان يكون ذلك التفاوت

بالتأهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطؤ فهذا الاحتمال لا بد من ابطاله والذي يقرره انما
لوقوعه من قوة قسرية لا تقوى على تحريك ذلك الثابت في مدة مخصوصة الا هذه الحركة البطيئة وقدرنا ان مثل
تلك القوة تقوى على تحريك جسم اقل من ذلك الثابت وليكن ذلك * ٣٩٤ * فلك القمر يحركه

اسرع من الحركة الاولى فلا يستعبد
في العقل ان يقال ان كل تلك القوة
يحرك ذلك الجسم الكبير بتلك الحركة
البطيئة وذلك تلك القوة يحرك الجرم
الصغير بتلك الحركة السريعة
ثم ان كل واحد منهما يبقى على ما هو
عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا
الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال
واعلم ان على هذه الجهة سؤالين آخرين
الاول ان القائلين بان الحوادث الماضية
اولا لما قالوا الحوادث الماضية يزداد كل
يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيها
اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع
الحوادث ما كان موجودا في وقت
من الاوقات بل الوجود منه ايدا
جاء واحد واذا لم يكن للمجموع
وجودا صلا لم يلزم من تطرق الزيادة
اليها تنهايتها واذا كان كذلك فللقائل
ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا
ويقول ان الحركات التي تقوى عليها
هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم
عليها بالزيادة والنقصان لان مجموعها
لا يوجد في شيء من الاوقات وما
لا يكون موجودا لا يصح الحكم عليه
بالزيادة والنقصان وقد اورد عليه
هذا السؤال بعض تلامذته فاجاب
عنه بان المحكوم عليه ههنا كون
القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون
القوة قوية على تحريك الكل اقل

او نذير صدق ولا يتعسر عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب
الطبيعة اسبابا معلومة) اقول هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين
ادعاهما في هذا الفصل وسببها في ستة عشر فصلا بعده * اشارة *
(التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال
من الغيب نبلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل
في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولا ارتفاعه امكان اما
التجربة فالسمع والتعارف بشهدان به واسباب احد من الناس الا
وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمة ان تصديق الهمم الا ان يكون
احدهم فاسد المزاج نائم قوي الخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه
من تنبيهات) اقول يريد بيان المطلوب على وجه متنع فذكر ان الانسان
قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا
ليس بعيد ولا منه مانع اللهم الا ما عساه يمكن ان يزول ويرتفع كاشتغال
بالحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيبدل عليه التجربة
والقياس والتجربة تثبت بامر من احدهما باعتبار حصول الاطلاع
المذكور للغير وهو التسمع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو
التعارف وانما جعل المنع عن الاطلاع النومى فساد المزاج وقصور
التخيل والتذكر لتعاقب ما يراه النائم في نفسه بالتخييل وفي حفظه وذكره
بالتذكر وفي كونه مطابقا للصور التمثلية في المبادئ المفارقة الى زوال
الموانع الزاجية واما القياس فلي ما ينبغي بيانه * تنبيه * (قد علمت
فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت
لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية
تصدر عن رأى جزئي ولا مانع لهما من تصور الوازم الجزئية لحركاتها
الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما بلو حه
ضرب من النظر مستورا الاعلى از اسفخين في الحكمة المتعالية ان لها
بعد القول المفارقة التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك
العلاقة كمالا محققا صار الاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك
لتظاهر رأى جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة

من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان * جزئية *
مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان والسبائل ان يعود ويقول
انهم انما يستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء وقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود

الاشكال الثاني وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولئن منع غنسه مانع وزعم ان ذلك اصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فليذكر حينئذ حركة فلاك الثوابت مع حركة الفلاك الاعظم فانه لا شك انها ابطؤ من حركة الفلاك الاعظم ثم لا يلزم من وقوع * ٣٩٥ * التفاوت بين الحركتين في السرعة والبطؤ انتهاء الناقص الى

الانقطاع فلم لا يجوز ان يقال ان حركة الكل ابطؤ من حركة الجزء مع انه لا يلزم انتهاء حركة الكل في الانقطاع ولا ترجع الى تفريق المتن اما قوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسم غيره فالمراد منه ان جسم لا يحرك بالقدر جسم آخر الى غير النهاية واما قوله لانه لا يمكن ان يكون الامتساك الجسم بحج ان فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهي الماثل من وجوب تنامي الاجسام واما قوله واذا حرك بقوة جسم من مبدأ فترضه حركات لا يتناهي في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالفسر وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر ايضا متناهي هذا محال فالمراد منه انه لا بد من ظهور التفاوت وان لا يظهر من جانب المبدأ الا نافرطنا استواءهما فيه فلا بد وان يظهر من الجانب الآخر فيصير حركة الجسم الكبير متناهية مع انافرطناها غير متناهية هذا محال * مقدمة * (اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا سيما في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون

جزئية شاعرة بان وقت والنقشان معا) اقول القياس الدال على امكن اطلاع الانسان على الغيب حالتي نوعه ويقظته مبنى على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترسم بما هو مرسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله فرسعت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه على اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد ثبتت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم المنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبقة في موادها ومن كونها ذرات ادراكات جزئية هي مبادئ تحريكها والى ما قرر من كون العلم بالعلم والمزوم غير منفك عن العلم بالاول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتطاهر رأي جزئي وآخر كلى الى الراي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا الافلاك فانه قول بارتسامها معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية وانطقت كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالا ما متعلقا به وحققا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعنا ان ارتسام الجزئيات في المبادئ على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتطاهر رأيين عندها احدهما كلى والاخر جزئي فانهما قد تستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولغظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه سقفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدى الى ذلك الحكم وقوله ان الهاء بعد العقول المقساة رقة نفوسا ناطقة بدل

احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معا وقفا اصلا * مقدمة اخرى * القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معا وقفا اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة * تنبيه * القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان

بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) * النفسير * قال رضى الله عنه
وارضاه اقول لما بين ان الجسم لا يحرك جسما آخر على سبيل القسر الى غير النهاية انتقل الى القسم الثاني وهو
ان القوة الطبيعية الحاملة في الجسم لا يجوز ان يحرك محلها تحريكاً * ٣٩٦ * غير متناه وقدم قبل الخوض

في الدلالة ثلث مقدمات لا بد منها
اولها اذا كان شئ ما يحرك جسماً
او لا يمانعه في ذلك الجسم كان قبول
الاكبر للتحرّك مثل قبول الاصغر
فلا يكون احدهما اطوع والاخر
اعصى والا لكان الاصغر والكبير معاوقاً
وقد فرضناه خالياً عن المعاوق هذا
خلاف ولان للجسم البسيط طبيعة واحدة
بجزؤه مساو لكله في تمام الماهية وجميع
الاوزان فوجب استوائه في كل
الاحكام لان المتساويات في جميع
الماهية يجب استوائها في كل الاحكام
وثانيتهما ان القوة الطبيعية الحاملة
في الجسم اذا حركت محلها كان
تحرّيكها لكل محلها كتحريكها لبعض
محلها لانه لا معاوق في الموضعين
اصلاً عن التحريك بخلاف التحريك
الفسري فان هناك وجد المعاوق
في التحريك ويكون المعاوق في بعضه
اقل مما في كله فلا جرم كان تحريك
الجزء اسهل من تحريك الكل
بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل
لان القوة السارية في بعض الجسم
بعض القوة السارية في كله ولا شك
ان كل القوة اقوى من بعضها فالحاصل
ان في الحركات الطبيعية التفاوت
انما يحصل لاختلاف حال الفاعل
وفي التفسيرات لاختلاف حال القابل
وثالثهما ان الجسم الاكبر اذا كان
مساوياً في الطبيعة للاصغر حتى

من قوله ما يلوحه وانما حصل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان
حكمة المشائين حكمة بحشية صرفة وهذه امثالها انما يتم مع البحث
والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتلة عليها متعالية بالقياس
الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكر ما مر اشترى الى ما اجتمع من ذلك
بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل
من رأى المشائين وبقوله والنشأان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض
النسخ او النشأان معا وهو اظهر اى وفي العالم النفساني اما نقشي واحد
على هيئة جزئية بحسب الراى الاول او النشأان معا بحسب الراى
الثاني * اشارة * (ولنفسك ان تنقش بنقش ذلك العالم بحسب
الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستكرن ان يكون
بعض الغيب ينقش فيها من عالمه ولا يزيدك استبصاراً) اقول هذا
الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشترينا اليها في الفصل
السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطاً بشرطين
وجوه ودي وهو حصول الاستعداد وعدمى وهو زوال الحائل لان
قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل
انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب
في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن
هذين الشرطين يستدعى تفصيلاً والشيخ نبه على ذلك بعد هذا
الحكم الاجمالي في عدة فصول * تنبيه * (القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا
تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع
ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل لعقل
آله فانبث دون حركته الفكرية التي تقتفر فيها كثيراً الى آتاه وعرض
ايضاً شئ آخر وهو ان النفس ايضاً انما تنجذب الى جهة الحركة
القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستعداد واذا استغلبت النفس من ضبط
الحس الباطن تحت قصر فها خارت الحواس الظاهرة ايضاً ولم
ينأ عنها الى النفس ما يعتد به) اقول الموعود في الفصل السابق مبنى
على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس
ببعض افعالها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد

لوفصل من الاكبر مثل الاصغر لكانا متساويين في الماهية فان القوة التي يكون في الجسم الاكبر * من *
اكبر مما في الجسم الاصغر اذ في الاكبر مثل ما في الاصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات * اشارة * (واعلم انك تقول انه لا يجوز
ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بل انما يكون ذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة

بعضه لو انفرد فليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين
والحركين واحدة بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والحركان مختلفان فان حركتا جسميهما من مبدأ مفروض
حركات بغير نهاية عرض * ٣٩٧ * ما ذكرنا وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها

على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا
* التفسير * لما فرغ من تهديد
المقدمات اثبت شرع به - في
الدلالة على ان القوة الجسمانية
لا تقوى على تحريك محلها الى غير
النهاية فقال ان قوة كل الجسم
اقوى لا بحالة من قوة بعضه فاذا
اخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك
ذلك الجسم من مبدأ واحد كان
تحريك بعض القوة اقل من تحريك
كل القوة فيكون تحريكات بعض القوة
متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة
لتحريكات بعض القوة والذي له
الى المتناهي نسبة مخصوصة كان
متناهيا فاذا تحريكات كل القوة
متناهية ايضا وهو المطلوب فهذا
تمام هذه الحجة والكلام فيها كالكل
على ما قبلها * تذييل * (فالقوة
الحركة للسماء غير متناهية وغير
جسمانية فهي مقارفة عقلية)
* التفسير * لما ثبت ان الحركات
الفلكية غير متناهية وثبت ان فاعلها
يستحيل ان يكون جسما او حالا في
الجسم ثبت انه عقل ولقائل ان
يقول لو لم من ككون الحرك
غير جسم ولا حال فيه ان يكون
عقلا لكانت النفوس الناطقة
عقولا محضة لانها ليست اجساما
ولا حالة فيها بل الشرط في كون
الشيء عقلا مع هذين القدين

من قوله القوى النفسانية متجاذبة متزعة وتمثل بالغضب والشهوة
ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالثال الاخير اكثر
اماده ليندكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن
بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آتته
اي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية بملا
للعقل نحو انظام منبثا من قطع ادون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض
النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض
النسخ اضل العقل آتته اي اضل في ساوكة سبيله بحركته تلك ثم قال
وعرض ايضا شي آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليها عن افعالها الخاصة
يعني ان العقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس
بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكن النفس من ضبط الحس
الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اي ضرفت يقال حار
الحر والرجل اي ضف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت
في امرها والباقي ظاهر * تنبيه * (الحس المشترك وهو اوح النفس
الذي اذا تمكن منه صار النفس في حكم المشاهد وربما زال الناقش
الحسي عن الحس وبقيت صورته ههنا في الحس المشترك فبقي في حكم
المشاهد دون المنوهم وليحضر ذكر ك ما قيل لك في امر القطر النازل
خطا مستقيما وانقاش النقطة الجواله محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة
في اوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حرك ارتسامها
فيه من المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد
زوال المحسوس او وقوعها فيه لام قبل المحسوس ان امكن) هذه
مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقر في امر من فعل الحس المشترك وهو
ان المرسم فيه يكون مشاهدا مادام مرسميا فيه وللا رسام سبب لا محالة
اما من داخل واما من خارج والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول
صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة
مع بقاء السبب كبقاء صورته المثقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته
في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول
عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود

ان لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة * وهم وتنبه * (ولعلك تقول
قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة
جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) * التفسير *

تقرير السؤال ان يقال انه قد بين في آخر النقط الثلاث ان المباشرة للتحريرات الجزئية يستحيل ان يكون جوهر مجردا والآن اسند هذا تناقض فاجاب ان هذه الجواهر المجردة التي اثبتناها الان هي محررات اول بعيدة واما الملاصق للتحرير والمبدأ القريب لها فمقوى * ٣٩٨ * جسمانية وامسائل ان يقول

هذا الذي يقولونه من ان العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه ان المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية اما القوة الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر سببا واحدا او يتوجه الاشكال اللهم الا ان يريدوا بكون النفس علة قريبة انما هي المؤثرة في الحركات والموجدة لها وبكون العقل علة بعيدة انما هو المؤثر في وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعليةها وانفس الجسمانية هي العلة للحركات الجسمانية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال * وهم وتنبه * (واعلم) تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون غير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنها وانقر دبل على انه لا زال يفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات التفسير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المباشرة وانما يتمتع في الاجسام احده هذه الثلاثة

فان مشاهدة القطر النازل خط الاليم الابهى واما الارقسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يحزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده * اشارة * (قد يشهد قوم من المرضى والمرورين بصور المحسوسة ظاهرة عائرة ، لانسنة لها بالمحسوس خارج فيكون انتفاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتفش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا ينتفش في معدن التخيل والتوهم من اوح الحس المشترك وقرينا ما يجري بين المرأى المتقابلة) افول بر بد اقائه الدلالة على وجود الارقسام الحياتي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المتبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ممن يمدون الاصحاء ليست بمعدومة لان الممدوم لا يشاهد ولا بوجوده في الخارج والاشاهدها غيرهم فهي من تسمية في قوة باطنة من شأنها ان يرسم الصور المحسوسة فيها وهي التسمية بالحس المشترك وارتسامها فيها ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة التخيلية المنصرف في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة التخيلة القبلية لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتفش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان التخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا ينتفش في معدن التخيل والتوهم من اوح الحس المشترك اي ينتفش ما يتعلق بالخيال والتوهم من تلك الصور ولو احققها فيها عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجوز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سعة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين * تنبيه * (ثم ان الصارف عن هذا الانتفاش شاغلان حسي خارج يشغل اوح الحس المشترك بما رسمه فيه عن غيره كانه يميزه عن الخيال بزاوية صبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان

فقط * التفسير * هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهي انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوة الجسمانية وجب ان يكون هذه الحركات متناهية لما ينتم ان افعال القوة الجسمانية متناهية ثم اجاب بان النفس الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هي تفعل عن العقل

المفارق انفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان ههنا امور
ثلاثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها التأثيرات
الغير المتناهية على سبيل **﴿ ٣٩٩ ﴾** الاستقلال والمنتهى في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات

الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما
القسم الاولان فغير متممين ولقائل
ن يقول على ما ذكرتموه من وجوه فالاول
ما المعنى بانفعالات النفس من العقل
ان عنتهم بها كون القوة الجسمانية
في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم
لكن هذا القدر او كفى في كون القوة
الجسمانية مبدأ للافعال الغير المتناهية
لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية
لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات
في هذا العالم هو العقل الفعال
وان عنتهم بها حدوث امر في النفس
الجسمانية او زوال امور عنها بسبب
العقل فيكون الامور الحادثة والزائلة
امور اجزئية متغيرة وقد اسندتموها الى
العقل وذلك غير جائز عندكم لان
اثبات لا يكون علته للتغير واذ اجاز
ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب
لحركات الفلك هو العقل المفارق
وايضاً فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله
في سائر القوى الجسمانية وحيث
لا يمكن القطع في شيء من القوى
الجسمانية بانها لا تقوى على افعال
غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك
القوة الجسمانية من الانفعالات عن
العقل المفارق ما لأجلها تقوى
على افعال غير متناهية وان اردتم
بهذه الانفعالات امور اوراء كون
لعقل علته لذات النفس واصفاتها
فاذكروا ذلك المعنى ليكتنا ان نتكلم
فيه بالتفصيل والاثبات وهذا آخر الكلام
في اثبات العقول بهذا الطريق

حركته ضعيفة لانها تابعة لامتزوجة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل
واحد فر بما عجز عن الضبط فيتسلط التخييل على الحس المشترك فلو ح
فيه الصور محسوسة مشاهدة) اقول ار تسام الصور في الحس المشترك
عن السبب الباطني يجب ان يدوم مادام الراسم والمراسم موجودين
لولا ما نعتهم ما عن ذلك وللملم يكن ذلك دائماً علم ان هناك ما نعتهم الشيخ
في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن التبول
وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور
الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكأنه يبره عن التخييلة
بزا اي بسبب عنه سببا و يغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل
وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر
في غير الصور المحسوسة اجبرا التفكير او التخييل على الحركة فيما يطلبانه
وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخييل والتفكير
عن الاعمال والاعمال هو العمل مع اضطراب تنصرفين فيه بما يعينهما
من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتي
فر بما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخييل الى فعله فلو ح
الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفضل الشارح بان الصغير ان
امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس
المشترك الصنفين من الصور و لم يمكن استحالة ان يكون الجزء الصغير
من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل
مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى
الجانب الآخر * اشارة * (انوم شغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد
يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى
انجذابا قد دلت عليه فانهما ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن
اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون
لنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان انوم شبه بالمرض
منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى التخييلة الباطنة قوية السلطان
و وجدت الحس المشترك معطلا فلو حث فيه النقوش التخييلة مشاهدة
ففي في المتام احوال في حكم المشاهدة) اقول يريد ان يذكر الاحوال

* اشارة * (فالبدء المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيات نفسانية شوقية يذبح
منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فاتباع ذلك التأثير متصل
على ان الحركة الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا * استشهد * صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة

يحرك تحريكاً غير متناهى القوة وأنه لا يكون بقوة جسمانية ففعل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضروهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم * ٤٠٠ * فهو غير ممكن لما يتحرك

بداته او يتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم يستجز ان تقول ان النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض الا بالجواز وذلك لان الحركة بالعرض هى ان يكون الشئ صار له وضع وهو وضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زوال عما هو فيه الذى هو منطبع فيه * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول بحركات الفلك بعد الباري تعالى متحركات بالعرض والوجه فى ابطاله ان يقول هذه الحركات ليست اجساماً ولا جسمانية وما كان كذلك امتنعت الحركة عليه بان الاول من وجهين الاول ان صاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة تحركها تحريكاً غير متناهى لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فيكون تلك الحركات قوية على افعال لانهاية لها وشهد ايضا ان القوة القوية على افعال غير متناهية لا يكون جسمانية فليزمن هاتين المقدمتين ان تلك الحركات ليست اجساماً ولا جسمانية الثاني ان الجمهور اتفقوا على ان تلك الحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النقط الثالث ان التصورات العقلية لا تحصل الاجسام ولا لشيء من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات الافلاك ليست

التي يمكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأنا نوم فان سكون الحس الظاهر الذى هو احد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل اثنان ايضا يكون اكثر يا وذلك لان الطبيعة فى حال النوم مشغولة فى اثبات احوال بالتصرف فى الغذاء وهضمه ويطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعباء فينجذب النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت فى شأنها الشاغلها الطبيعية على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النود بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للجوار بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس فى المرض تكون مشغولة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن ولا يفرغ لفعالها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فى النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة فلهذا قلنا ما يتخاونوم عن الرويا * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها وضعف احد ايضا بطين فلم يستذكر ان يابوح الصور المتخيلة فى ابوح الحس المشترك لفتور احد الضابطتين) اقول معناه ظاهراً وهذه الحالة اقل وجوداً لان المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكناً * تنبيه * (نه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضيبتها للجنتين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالاشواغل الحسية اقل وكان بفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قوياً ثم اذا كانت مرتاضة كان يحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فى مناساتها اقوى) اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى وبين كيفية ارتسامها فى حالتى النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى سبب الباطنى فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهى انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابها

اجساماً ولا جسمانية واما الكبرى وهى ان كل ما كان كذلك استحال الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل الا فى الاجسام او فى الامور الحادثة فى الاجسام فاما الذى لا نسبته الى شئ من الاحياز لا بداته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز

* كالغضب *

ان يقال ان النفس الناطقة التي لنا محركة بالعرض فنحن حركة بدنيان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشيء او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم يكن النفس الناطقة حادثة في الجسم اصلا استحال ذلك فيها * اشارة * (الاول ليس فيه حثيثان * ٤٠١ * لو وحدانيته فلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط

اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هبولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حثيثان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهبولى والصورة علة الاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا كما لا ينقسم بغير توسط فالعول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شئ ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اوفى حيزها العقلى * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان العلول الاول عقل مجرد بسانه هو انه قد ثبت في النمط الخامس ان البارى تعالى واحد في ذاته وما هيته منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشئ الذى يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الاشئ واحد اللهم الا بالتوسط اى ان يكون هو علة لشيء ويكون ذلك الشئ علة لشيء آخر واذا ثبت ذلك فنقول العلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت في النمط الاول ان الجسم مركب من الهبولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان يكون الهبولى علة للصورة او يكون الصورة علة للهبولى وثبت ايضا انه لا يجوز ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة في وجود الاخرى بل هما محتاجان

كما غضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بهما وكما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية فوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالاتها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالاتها عن المحاكيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيفها اما على الرواية الاولى فبيانها من الخيلة انما تنقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط الى ما لا يناسبها توسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات الخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالاتها عن المحاكيات قليلا بحيث لا يمارضها الخيلة في فعالها الخاصة بها وكان ضبطها بالكلية الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فعلم ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالاتها عن المحاكيات الخالفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكما كانت اضعف كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان بفضل منها لذلك الفعل فضلا اكثر ثم اذا كانت مرناضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اى احترازها عما يبعد عنها من الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقرب بها اليه اقوى * تنبيه * (اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانقش فيها نقش من انغيب فساح الى عالم الخيال واندهش في الحس المشترك وهذا في حال التوهم اوفى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى هو آتفه فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب انفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على العس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما المبتدئ من هذا الطبارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه يسرع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس الناطقة لطبعا فانه معاون للنفس عند امثال هذه السواغ فاذا قبله التخيل حال ترحلح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك) اقول يكون للنفس فلتات اى فرص تجدها النفس

الى علمتين اولى علة واحدة * ٥١ * ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة الشئ المركب لا بد وان يكون علة اولاه اجزائه فاذا استحال كون الله تعالى

علة للهوتى والصورة استحال ايضا كونه علة للجسم فثبت ان الماثل الاول ليس بجسم ولا هيولى ولا صورة
فهو اذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك
ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها وفى خبرها العقلى فاعلم * ٤٠٢ * ان الفرض منه انه قد مر

الدلالة على اثبات العقل واما ثبت
بهذا الدليل ايضا وجود عقل
لزم ايضا ان يكون هذا العقل
فى سلسلتها اى يكون هو ايضا
من جملة العقول المحركة للافلاك
على سبيل التشويق وان لم يكن
كذلك فلا شك انه يكون فى خبرها
العقل اى يكون مشاكلا لها
ومساويا لها فى كونها موجودات
ليست باجسام ولا بحسومات * تنبيه *
(قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام
الكريمة العالية ادراكها وكواكبها
كثيرة العدد ويلزمك على اصولك
ان تعلم ان لكل جسم منها كان
فلما محيطا بالارض موافق المركز
او خارج المركز او فلما غير محيط
بالارض مثل الدوران او كوكبا شيا
هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه
لا يتم الفلك فى ذلك عن الكواكب
وان الكواكب يتنقل حول الارض
بسبب الافلاك التى هى مركزية
فبها الايار ينخرق لها اجرام الافلاك
وزيدك فى ذلك بضرورة انك اذا تأملت حركات
القمر فى حركته المضاعفة وابعده
وحال عطارد فى اوجيه وانه لو كان
هناك انحراف يوجب جريان الكواكب
اجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك
كذلك وتعلم انها كلها فى سب
الحركة اشوقية التشبيهية على قياس
واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال

فجاءه وساحى جرى والترجح التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية
اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بفتة تخلص
فيها عن استعمال الخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى
ويتأدى اثره الى الخيل فيصور الخيل فى الحس المشترك صورة جزئية
مناسبة لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى حالتين احدهما
انوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للخيل فان الخيل
يوهنه اما المرض واما تحال آله اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ
بسبب كثرة الحركة الفكرية واذنا وهن الخيل سكن فتفرغ النفس عنه
وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سائح غيبى تحرك
الخيل اليه بسبب احدهما من احدهما يعود الى الخيل وهوانه اذا استراح
فزال كلاله وكان الورد امرا غريبا منبها يبدله لكونه بالطبع سريع
التبذير الاور الفرية وثانيهما يعود الى النفس وهوان النفس تستعمل
الخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعله واذ قبله الخيل وكانت الشواغل
تتبعه بسبب انهم او المرض انتش منه فى لوح الحس المشترك
* اشارة * (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب بالتجذبة
لم يعد ان يقع لها هذا الخاس والانتهاز فى حال اليقظة فر بما نزل الاثر الى
الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال انحرقا واصحبا
وانعصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه
لا سيما والنفس الناطقة مظهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم
فى المرضى والمرورين وهذا اولى واذ فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا
وهنا فالو غير ذلك رء تمكن مثلا موقوف الهيئة او كلا ما يحصل الظم
ورء كـ فى اجر احوال الرية) اقول مثال الاثر النزل الى الذكر انوافق
هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى كذا وكذا
ومثال استبلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس
المترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة
واستماع كلامهم وانما فعل مثل هذا الفعل فى المرضى والمرورين توهمهم
الفاسد وتشبههم المحرق الضعيف وبفعله فى الاولياء والاخبار نفوسهم
القدسية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا
الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة فانه ما يكون مشاهدة وجه

ربما يقال ان الساذن منها مشوقه الخاص هو ما فوه وتعلم فيها يختلف اوضاعها
وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولست من طبيعة واحدة بل هى من طبائع شتى وان جميعها كونها بحسب
القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا لبعض فى الوجود

ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع من ابيان ذلك * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان احدهما ما يكون محيطا بالارض * ٤٠٣ * والاخر ما لا يكون محيطا بهما اما المحيط بالارض قسمان

احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهي الافلاك المثلثة والاخر ما لا يكون كذلك وهي الافلاك التي مركزها خارجة عن مركز العالم واما ان الذي لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيها الكرات المذكورة في ثخن الفلك المحيط بالارض ويكون الكواكب مركزه كوزة فيه وهي المسماة بافلاك التدوير ولما كان القرب باثبات المبادئ بحركاتها المستديرة فرما على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم ان الافلاك واقفة والكواكب يسبح فيها ويتحرك لاجرم احتاج الى اقامة الدلالة على ان الافلاك في نفسه متحركة فذكر في بيان ذلك وجهين احدهما عام في جميع الكواكب وهو ان الافلاك لو كان واقفاً وتحركت الكواكب فيه يلزم ان تحرق الافلاك وذلك محال واقائل ان يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال ان يكون في ثخن الفلك حلقة وطريقها مساو لقطر الكواكب ثم ان الكواكب يعتمد على تلك الحلقة ويحركها ويتحرك هو ايضا عند تحريكها على الاستدارة ويكون الافلاك واقفاً ثم ان تلك الحلقة لا يظهر في الافلاك لكونها شفافاً عديدة اللون وان وقعت المساعدة على الشرطية لكن لان سلم امتناع التالي فانا قدينا في النمط الثاني انه ليس لكم

او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة واستماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجلى احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وحده الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة * تنبيه * (ان القوة المخيلة جبلت محاكاة لكل ما يلها من هيئة ادراكية او هيئة من اجبة سريرة التثقل من شئ الى شبهه اوضره والجملة الى ما هو منه بسبب وللخصيص اسباب جزئية لاحالة وان لم يحصها نحن باعريفها ولولم تترك هذه القوة على هذه الجهة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستجيبا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكري امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعمها كل سائح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنقشة فيها حتى يكون قواها شديدة الرضوح متمكنة التمسك وذلك صارف عن التلدد والتردد مضبوط الخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة للمخيلة للهيئة الادراكية كما كانها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاة لها الشرور والذائل باضدادها ومحاكاة لها للهيئة المزاجية كما كانها غلبة الصفراء بالالوان الصفرة وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستجيبا للحدود الوسطى او مستجيبا للحدود الوسطى تسنجان اظهرهما الاخير لان طلب الحدود والوسطى لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتميلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والعكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المخيلة يزعمها اى بقلقهها ويحركها بشدة كل سائح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اى الى ان تضبط وتضبط شئ من احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السائح فانها اذا اشتدت اوقفت التخييل على ما ريدته وتنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكيرهم في امر يهمهم وثانيه ما شدة ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للتخييل عن التلدد

دلالة جيدة في امتناع الخرق على الافلاك المكونة وثانيهما خاص بالشموع عطارد وذلك لان الارض صادة دلث على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك في كل يوم اربعاً وعشرين درجة وثلاثاً وعشرين دقيقة الى التوالى وان فلكه المسائل يتحرك كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقائق الى التوالى وفلكه الجوزهر يتحرك ثلث دقائق الى خلاف

التوالي فلا جرم يبق وسط القمر كل يوم ما يبق من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه المسائل
وفلكه المثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لاستقام لثانيه يترك الجسم الواحد بالذات الى
جهتين مختلفتين فلما رأينا له حركة الى التوالي واخرى الى غير ٤٠٤ التوالي علمنا ان تلك الحركة

ليست لها بدا تها بل بسبب حركة فلكها وكذا القول في فلك عطارد على ما هو مشروح في الهبة وهذا هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجبه وحال عطارد في اوجبه يعني بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركته اللتين احدهما على التوالي والاخرى الى غير التوالي وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لعلة مشهورة في الهبة واما قوله وانه لو كان هناك انحراف يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فعنه انه لو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات والقائل ان يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احدهما بالذات والاخرى بالعرض لكن في ذلك بحث وهو ان الشيء عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة او لم ينتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها لان انتقاله اليها بسبب ان جسم آخر يجره اليها فلا جرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلا جرم

اي الا لتفات بنينا وشمالا وعن التردد اي الذهب قد اما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشهدة حالة غريبة يبق اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصر عن الادراكات الضعيفة كما هو والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما ترسم في الخيال من الامور القدسية حالي النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سبأني * اشارة * (فالأثر الروحاني السامع للنفس في حالي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يتحرك الخيال والذكر ولا يبق له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الان الخيال يعنى في الانتقال وتخلي عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبطه الانتقال الخيال ومحاكاة وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابعة الجأش فترسم الصورة في الخيال وترسم ما جليا وقد تكون النفس بهما معينة فترسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وانما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما يشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكري في ذكر وربما انتقلت عنه الى اشياء مخيلة بنفسك مهمك فاحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصبح عن السامع المضبوط الى السامع الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتصر ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تقتصر بضرب من التحليل والتأويل) الآثار الروحانية السامحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسائها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ضعيف لا يبق له اثر تذكره ومتوسط ينتقل عنه الخيال ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابعة الجأش اي ثابتة شديدة القلب وتكون معينة بها فتحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل لجميع الخواطر السامحة على الذهن فلهما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والتأويل لا يمكن ذلك * تذييل * (فاما من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم مضبوطا مستقرا كان الهما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته وتواليه احتياج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاقوات والامادات الوحي الى تأويل والحكم الى تعبير)

✽ اقول ✽

كان تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزم بين البطالان في بدية العقل سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او احدهما بالذات والاخر بالعرض

لا يقال ان ترى الرشي يتحرك الى جهة والشملة يتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لاننا نقول لم لا يجوز ان يقال يحصل
للشملة وقفات حال تحرك الرشي، للرشي وقفات حال تحرك الشملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا
من قولكم ان الحردة المرمية * ٤٠٥ * الى فوق ربما كانت الحبل النازل في الهواء وكما نكم قلتم الاستبعاد

لا يعارض البرهان فحق نقول
ههنا ايضا الاستبعاد لا يدافع
البداهيات واما قوله وانت تعلم انها كلها
في سبب الحركة الشوقية التشبيهية
على قياس واحد فاعلم انه لما قام
الدلالة على ان الافلاك متحركة
بالاستدانة عاد الى ما ابتدأ به اولاً من
ان كل جسم متحرك بالاستدانة
فلا بد وان يكون حركته شوقية
تشبيهية على ما مر وهذا الحكم غير مختص
ببعض الاكبر دون البعض ومن المتقدمين
من توقف فيه وقال لافلاك الكلية
تسعة ولكل واحد منها متحرك
بحركة الشوق الى التشبيه فاما الكرات
التي يتفصل اليها الفلك الواحد
مثل ذلك القمر فانه يتفصل الى اربع
كرات فلا بد ان يكون كل
واحد من هذه الكرات متحرك خاص
اربعاً مجموعها، متحرك واحد واما الشيخ
فقد جزم ههنا بانه لا بد وان يكون
لكل واحد منها متحرك خاص لان
المتحرك بالاستدانة اذا ثبت ان حركته
ليست الاشوقية تشبيهية وجب ان يكون
الحال في كل الكرات كذلك واما
قوله وتعلم انه ليس يجوز ان يقال
السافل منها معشوقه الخاص هو
ما فوقه فاعلم ما تبين قبل ذلك من انه
لا يجوز ان يكون معشوق الكرة
السافلة في حركتها الكرة العلية
واما قوله وتعلم انه لم يختلف اوضاعها

اقول الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعريف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات لان الانتقال الخيلي لا يقتصر الى تناسب حقيق اما
يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص
ويختلف ايضا بالقياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادت
وباقى الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام
في هذا المطلوب * اشارة * (انه قد يستعين ببعض الطبائع بافعال يعرض
منها الحس بحيرة والخيال وقمة فليست القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً
وقد وجه الوهم الى غرض يعينه فيتخصص بذلك فيه له مثل ما يؤثر عن قوم
من الأتراك انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في مقدمة معرفه فرغوا الى شد
حديث جدافلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيّل
اليه والمستمعون يضربون ما يلهظه ضبطاً حتى يبهوا عليه تدبيراً ومثلاً ما يشغل
بعض ما يستنطق في هذا المعنى بنأى شئ من شفاف مرعش للبصر برجرجه
او مدهش اياه بشقيقه ومثل ما يشغل بنأى ملطخ من سواد براق و باشيء
تترقق و باشيء تهور فان جميع ذلك مما يشغل الحس يضرب من الخبر
و مما يحرك الخيال تحريكاً محيراً كانه اجبار لا طمع وفي حيرتهما اهتبال فرصة
الجلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طبائع من هو بطباعه الى الدهش
اقرب و يقبل الاحاديث المختاطة اجدر كالبه واصيبان و ربما اعان
على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام لميس الجن وكل ما فيه
تحيرو تدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطاب لم يلبث ان يعرض
ذلك الاتصال فتارة يكون المحار الغيب ضرباً من ظر قوي فتارة يكون
شبهها بخطاب من جنى او هتاف من فائب وتارة يكون مع ترائي شئ
للبصر مكافحة حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة (يؤزاي يروي والشد
الحديث العد والمسرع واهت الكلب اذا اخرج اسنانه من الثعب
او العطش وكذلك الى جل اذا اعوى والرعش الرعدة وارعشه اي ارعد
والرجرجة الاضطراب والدهش التحيرو ادهشه اي حيره وترقق
اي تلاؤلؤ و تهور مورا اي تموج موجاً واهتبال الفرصة اغتنامها
والاسهاب اكثار الكلام والميسر المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس
والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي
يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بنأى مل من يستنطق

وحركاتها ومواضعها بالطبع الاوليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وان جميعها بحسب
القياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك مختلف
الاخر في طبيعته وماهيته وحاصل الكلام في الدلالة على ذلك ان لكل واحد من الافلاك شكلاً ومقداراً

ووصفا وخيرا يستحيل حصوله الا خرفا خلا فهما في هذه الوازم اما ان يكون للجسمية وهو محال او لما يحل فيها وهو
ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم لاسببه لازما او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا وهو باطل لانه ان كان
جسما او جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه تلك الخاصية وان لم يكن * ٤٠٦ * جسما ولا جسمانيا كان

نسبته الى الكل واحدة فلا يكون
بعض الاجسام يلزم بعض الاوصاف
اولى من البعض فاما ان يكون تلك
الصفات لازمة لكل فحينئذ يرتفع
الاختلاف هذا خلف ولا يلزم
شيء منها شيئا منها هذا ايضا
خلف واما ان يكون ذلك لاختلاف
محال جسمانياتها وهذا هو الحق فظهر
ان هيولات الافلاك مختلفة بالمساهية
فكذلك يجب لكل واحد منها
ما استحال على الآخر ثبت ان هيولى
كل واحد من الاجسام الفلكية
مخالفة بالمساهية لهيولى الآخر وهي
باسرها مخالفة لهيولى الاجسام
العنصرية فيكون الطبيعة الفلكية
طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبوع
العنصرية وهي الطبيعة الحامية
ويدخل تحت ذلك الجنس انواع
ثم انه شرع بعد ذلك في بيان انه
لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام
الفلكية عللة للآخر والله اعلم
* الطريقة الرابعة * في اثبات لعقول
سبعة فصول وهو ان يقيم الدلائل
على انه لا يجوز ان يكون شيء
من الاجسام ولا شيء من القوى
الجسمانية عللة لشيء منها وظاهر
المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة
ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
فلا بد وان يكون عللها موجودات
مجردة وهو المطاوب فاما انه لا يجوز
ان يكون شيء من الاجسام عللة لشيء منها فقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كما سيأتي بيانهما * هداية *

في مقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر بر جرحته يكون كالبلور
لمضلع او ان جاجة المضلعة اذا ادبر بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية
المستقيمة والمدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير
واما اللطخ من سواد يراق وهو اطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد
المتشبه بالقدر حتى يصير اسود يراقا ويقابل به الشيء المضى كالسراج
فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تفرق فكان جاجة المسورة المملوءة ماء
المرضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمر فكالماء الذي يتوج
شديدا في اناء او غيره لالمح التفتيح او اريج عليه اول الغليان الشديد
وما يشبهه وباقي الكلام طهر والغرض من هذا الفصل اراد الاستشهاد
للبيان المذكور في الماضي من الفصول بما يجري محرى الامور الطبيعية
* تنبيه * (اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة
لها انما هي ظنون امكانية صراحيها من امور عقلية فقط وان كان
ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن
السعادات المتفقة لمجي الاستبصار ان يعرض لهم هذا الاحوال في انفسهم
او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في ثبات
امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه هذا انضح جسمت العائدة
وطمئت النفس الى وجود تلك الاسباب وتخضع الوهم فلم يعارض
لعقل فيما ير بأرأه منها وذلك من اجسام الفوائد واعظم المهمات ثم
اني او اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفي حكاية من صدقناه
طال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل)
اقول يقال ريات القوم ربا اى رقتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق
شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر
اقوى وباقي الفصل طهر فهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب
* تنبيه * (ولما قد يبلغك من العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة
فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا
او استسقى لهم مشفوا اودعا عليهم فخشف بهم وزلوا او هلكوا ابو جه
آخرو دعاهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خضع
ابعضهم سبع اولم يفر عنهم طارا وثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق الممتع
الصريح فوقف ولا تجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما

* بنائي *

(اذا فرضنا جسميا يصدر عنه فعل قائم يصدر عنه ان صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي عللة لجسم فلكي
يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العللة وجدتها في حيز الامكان واما الوجود والوجود فيبعد وجود العللة

ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاذا انتبهنا لشخص الحاوي العلة كان

امكان لان تشخص العلة متقدما في الوجود والوجود على تشخصها اسول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجب مع وجهه او غير اجب مع ٤٠٧ وجهه فان كان واجبا مع وجهه كان الملا للمحوى واجبا مع وجوبه

وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالاخلا غير متمتع بذاته بل بسبب قد بان انه متمتع بذاته فليس شي من السماويات حلة لما تحت والمحوى فيه واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فهو غير مذهب اليه بوجه (ولا يمكن) * التفسير * المطلب * من هذا الفصل بان انه ليس شي من الكرات السماوية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما ان يكون الحاوي علة للمحوى وثانيهما ان يكون المحوى علة للحاوي والشيخ ابتداء بابطال القسم الاول بحججه ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوي علة للمحوى لكان متقدما عليه لكن انالي محال والمقدم مثله بان الشرطية مامر من ان العلة لا بد وان تكون متقدمة على المعلول وبيان امتناع التالي ان وجود المحوى مع عدم الخلا وعدم الخلا مع وجود الحاوي لان عدم الخلا واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن غيره فوجود المحوى مع ما هو مع الحاوي وما مع المع مع وجود المحوى مع وجود الحاوي فيستحيل ان يكون متأخرا عنه وان شئت قلت وجود المحوى وعدم الخلا معا فلو تقدم الحاوي على المحوى تقدم على عدم الخلا لكان عدم الخلا ممكنا لذاته

يتأني لي ان اقص بمضاهي عليك) اقول لما عرغ عن بيان الاليات الثلاث المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان يذنب على اسباب سائر الافعال المرسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوها وانما قال بكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف عليها لموجة ابائها بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في اليه ايام الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيات وهو غير مناسب لهذا الموضع * تذكرة وتنبية * (البس قد بارك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علايق احوال علمت ان تمكن هيئة العقول منها وما يتبعه وقد يتأدى الى بدنها مع مبيدتها بالجوهر حتى ان توهم المشي على جذع معروض فوق فضاء يقبل في الزلافة ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوههم الناس تغير مزاج مدرجا او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها فلا تتعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانه نفس ماله لم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت لمبدأ الجميع ما عدته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار اولي به لئلا سببه تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن يحار ولا كل مبرد يبرد ولا تتكرر ان يكون لبعض النفوس هذه القوى حتى يقبل في اجرام اخر فيفعل عندها انفعال بدنه ولا يستكرر ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بفهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضا او خوفا من غيرها) قول التذكرة في هذا الفصل لاشئ احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون واتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباديها النفس بالجواهر للبدن والبيانات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية وما يتبع ذلك امر احدهما ان توهم المشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الاض وانما ان توهم الانسان قد يغير من اجبه اما على التدرج او بغتة فينسبط روحه وبقية من و يحمر لونه باصفر وقد يابغ

الخلاء ايضا لان التقدم على المع تقدم ولا يمكن منه دفعا على عدم واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلا واجب لذاته ولقائل ان يقول ان الشرطية متنوعة فانما ينسب في النمط الخامس ان لا انعقل من تقدم العلة على المعلول لا مجرد تأثيرها فيه وانه ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم

لئن وقعت المساعدة على الشرطية فالدليل على امتناع قوله لو كان الحاوي متقدما على المحوى والمحوى مع عدم
الخلاء لزم ان يكون الحاوي متقدما على عدم الخلاء لان التقدم على المع متقدم قلنا لان لم ان المتقدم على
المع متقدم وبيانه ان عندكم الحاوي مع العقل الذي هو صلة * ٤٠٨ * المحوى فالحاوي مع المتقدم

هذا التغير حذبا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ماو يأخذ البدن
المرضى بسببه في افراق اى بروء وانتعاش يقال افراق المريض من مرضه
افراقا اى اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون
لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون تلك
النفوس افرط قوتها كما أنها نفس مدرة لا كثيرا اجسام العالم وكما يؤثر في بدنها
بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثرها ايضا في اجسام العالم
بمبادئ الجمع مامر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك
الاجسام كيفيات هي مبادئ تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولي
به لمناسبة تخصه مع بدنه كلاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم مشهم
ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه
بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيه اولا ولو كان بالاثرفيغنى
ان يذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل
مبرد بارد فان صورة الماء مبردة وليست ببارد دائما لبارد مادتها القابلة لتأثيرها
فان لا يستكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنه
فعلها في بدنها وتعلق بالبدن ان غير بدنها فيؤثر في قواها تأثيرا في بدنها
خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهرها قهر البدنية اى حددت يقال شحذت
السكين اى حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقدر بها على قهر قوى
بدنها كالشهوة والغضب وغيرهم بسهولة فهي تقدر بحسب تلك الملكة
على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا
الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب
الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثير اعظم من تأثير الوهم وايضا
التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية
فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون
لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على
تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس
ولا بكونها مجردة فار كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه
لا دليل عندنا على صحة هذا المطالب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن
عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس
لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ

على المحوى ولم يلزم عندكم تقدمه
عليه فان لم يجب ان يكون ما مع المتقدم
متقدما فلم لا يجوز ان يقال ايضا ما
مع المأدر لا يجب ان يكون متأخرا
وما الفرق بين الامرين فالمراد هذا
السؤال انما توجه اذا احتجنا في تقرير
هذه المسألة الى ادعاء ان المتقدم على
المع متقدم واللهما يحتاج اليه لقلنا
بان عدم الخلاء ووجود المحوى معا
حتى يقول بعد ذلك لو كان الحاوي
متقدما على المحوى لكان متقدما
على عدم الخلاء لكننا اذا قلنا عدم
الخلاء هو عين وجود المحوى سقط
عنا ذلك لانه اذا كان عدم
الخلاء هو عين وجود المحوى كان الحاوي
المتقدم على وجود المحوى متقدما
لالمخالفة على عدم الخلاء وانما قلنا
وجود المحوى هو عين عدم الخلاء لان
الخلاء امر عديم فهو عدم لعدم
ويكون شيئا فعدم الخلاء هو عين ثبوت
الملاء ولكن نقول ان يقول عدم
الخلاء وجب لذاته فلو كان عدم الخلاء
نفس وجود المحوى لزم ان يكون وجود
المحوى واجبا لذاته هذا خلاف ففهمنا في
هذا المقام من البحث ثم لئن وقعت
المساعدة على ان الحاوي او تقدم
على المحوى لتقدم على عدم الخلاء
فلم فتم ان ذلك محال قوله لان لتوقف
على الغير ممكن لذاته قلنا لان لم
ان الخلاء متمتع لذاته على ما مر لقول فيه

في مسألة الخلاء ولزج في التفسير اما قوله في فرضنا جسم ما يصدر عنه فعل فانه يصدر عنه ذلك صار * ار *
شخصه ذلك الشخص المميز فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذي يصدر عنه شيء ولا بد وان يحصل لشخصه او لا ثم
بعد تمام تشخيصه يصدر عنه اثره وهذا اشارة الى ان العلة لا بد وان يكون متقدمة على المعلول بالذات واما قوله

فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي تحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بها الامكان
فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم ان المراد منه انه لما ثبت ان وجود المعلول متأخر
عن وجود العلة يجب * ٤٠٩ * ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول

سابق على وجوده ووجود العلة ايضا سابق على وجود
المعلول فكل واحد منهما اعني وجود العلة وامكان المعلول سابق
على وجود المعلول فوجب ان يكونا
معاً فظهر انه لو كان الحاوي علة
للمحوى لكان وجود الحاوي مع
امكان المحوى واما قوله لكن وجود
المحوى وعدم الخلاء في الحاوي معاً
فاعلم ان المراد منه ان يبين استحالة
الثاني وهو ان يكون وجود الحاوي
مع امكان المحوى وبين ذلك بان قال
وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوي
معاً وهذا ظاهر بل ربما ظن لشدة
معينها ان عدم الخلاء هو عين وجود
المحوى على ما قررناه قبل واما قوله
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوى امكان لان تشخص
العلة مقدم في الوجود والوجوب
على تشخص المعلول فاعلم ان هذا
الكلام ليس فيه الا بيان ان الحاوي
لو كان علة للمحوى اوجب ان يكون
وجوده متقدماً على وجود المحوى
وان يكون مقارناً لامكان وجوده
وهذا هو الذي قررناه في اول الفصل
فيكون مكرراً والاولى حذفه لئلا
يتشوش نظم الحجج بسببه فانك لو حذفته
وضعت ما قبله الى ما بعده انتظم
الكلام هكذا لكن وجود المحوى وعدم
الخلاء في الحاوي معاً فلا يخلو اما ان

ان اتوهم والتمثيل بل الغضب والفرح ادراكات وحيات تحدث في النفس
بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً وايضا هذا
الفاصل قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية
ادت اليها امور عقلية انهى تجارب لما ثبت طاب اسببها والالم يجوز
الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة * اشارة * (هذه القوة
ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيد من هيئة نفسانية تصير
لنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل
بضرب من الكسب يجعل النفس كالجمرة لشدة الذكاء كما يحصل الاولياء
الله الا برار) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي
هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة يختص بذلك
البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يشخص به
ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امراً غير حاصل بالاكسب
اولاً بالاكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه
القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس
معه نفساً شخصية وربما يحصل بمزاج طار وربما يحصل بالاكسب
كما الاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة
لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع
مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلاً عن حجة والجواب
ان وقوع النفوس البشرية تحت جسد نوعي واحد كاف في الدلالة
على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع
غير معدودة من كتبه * اشارة * (فالذي يقع له هذا في جملة
النفس ثم يكون خيراً شديداً هي كيان نفسه فهو ذو معجزة من الانبياء
او كرامة من الاولياء وتزیده تركيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى
جبلة فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريفاً ويستعمله
في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا
المعنى فلا يلحق شأواً والاذكاء فيه) اقول الغلو العلو والشأ والغاية
والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والاكسب لا يجتمعان
الا في جانب الخبر فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب

يكون عدم الخلاء واجباً * ٥٢ * مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان
المحوى واجباً مع وجوبه ولا بد في تقرير هذه المقدمة من ان يقال لان مفارق المفارق مفارق وان كان عدم الخلاء غير واجب
مع وجوب الحاوي كان ممكناً لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر ان شيئاً من الافلاك الحاوية لا يكون

دالة شئ من المحويات واما قوله واما ان يكون المحوى دالة للمحوى فهذا محال لان المحوى اشرف واقوى من المحوى والاشرف الاقوى لا يكون معلولا للاخس الاضعف ولقائل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام المبني على الحسنة والاشرف خطابي لبرهاني * وهم وتنبيه * (واعلمك * ٤١٠ *) تقول هب ان دالة الجسم

الذي يقبله * اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر فيها في المتعجب منه بخاصتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا ومرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلنا استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) اقول النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني وانتهته الجمي اي اظنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتأثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كبريد الارض والماء مايعاوشهما من الهوا وبانفاذ الكيفية في الوسط كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانه الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي * تنبيه * (ان الامور الغريبة تدبث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امرجة اجسام ارضية مخصوصة بهيات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة و السحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والسكرامات والتبرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب اسرار الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما هي وقسم يكون مبدؤه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحدوث ارضي مالم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها تبرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف والكلام الشيخ لانه نسب التبرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكرا ان ذلك القسم تبرنجات وكذلك في الطلسمات * نصيحة * (اياك ان تكون تكيسك وتبرزك عن العامة هوان تنبري منكر الكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك

المحوى السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير جسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود المحوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للمحوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان المحوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتجدد بوجوده السطح فلا تجب معه ما علاؤه ان كان معلولا بل تجب بعده وام اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم تجب ان يسبق لتحديد سطحه الداخل وجود الماء الذي فيه لانه ليس هنالك سبق زمني اصلا واما الذات فائما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان المحوى والمحوى وجبا معا من شئين)

* التفسير * تقرير هذا السؤال ان الارام الذي ذكرتموه على من جعل المحوى علة للمحوى لازم عليكم في قواكم ان علتها ليست جسما ولا جسمانيا فان عندكم علة المحوى سابقة على علة المحوى بالذات واذا كان كذلك فحين صدر المحوى عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علة وحيث يلزم تأخر المحوى عن المحوى فاجاب بذكر الفرق وهوان المحوى اذا كان معلولا بالمحوى كان متأخرا عنه فيلزم

امكان الخلاء فاما اذا كان معلولا بالعلة الذي هو مع المحوى لم يلزم تأخره عن المحوى * مالم * حتى يلزم امكان الخلاء وانما لم يلزم تأخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى تجب ان يكون مامع المتقدم متقدما ولكنه بالعلية فالعلة متقدمة على المعلول اكن الذي مع العلة اذا لم تكن

علة لم يكن له تقسم على المعلوم في العلة فظهر انه لا يلزم من ككون الحاوي مقارنا للعلة المتقدمة على المحوى كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو بناء على ان ماع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل مبني على * ٤١١ *

من الفرق بين هذين المقامين فانه صعب جدا وههنا بحث آخر وهو ان الشيخ قال واما التقدم الذاتي فانهما يكون للعلة لا لما ليس بعلة وفي هذا الكلام

نظر لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة الاثنين والى التقدم

بالعلة كتقدم حركة اليد على حركة المنضاح فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعنده

ذلك لقائل ان يقول هب ان ماع العلة لا يجب ان يكون قبل بالعلة لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع

لاننا انما نتقدم بالذات جنس تحت نوعان ولا يلزم من انتفاء احد نوعي الجنس انتفاء الجنس ويتقديران ان يكون

الحاوي متقدما على المحوى بالطبع لا بالعلة ما بالانزام * وهم وتنبه * (اولئك تريد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت

انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوي مع

وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع

هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق

وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علة وذلك القياس لا يفرض فيه امکان الخلا بوجه انما يفرضه تجدد الحاوي في باطنه ثم تجدد الحاوي

لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعدم فهو بعد لان القبلية والبعديّة اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فثبت لم يكن علة ولا معلولة لم يكن قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ماع العلة لم يجب ان يكون ماع

ما لم تستبين لك بعد جليلة دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يدك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازيجت استكار ما يوعا سمعك ما لم تبرهن استحالة لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة

الامكان ما لم يدرك عنه قائم البرهن ما علم ان في الطبيعة عجائب والقوى العالية الفعالة والقوى الساعلة المتفعلة اجتماعات على غرائب) اقول انبرء له اى اعترض له واقل قبله والطيش التران بكونا والخفة والخرق

ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اى انفشتها واعملتها وذادى طرد والغرض من هذه التصححة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبه على ان انكار احد

طرق الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الافرار بطرفه الاخر من غير بنية بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدرنا غرائب عن الفاعلات

العلوية والقبالات لسفلية ليس بغريب * خاتمة ووصية * (ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيمة في الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجساهلين والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة

الوقادة والدرية والعادة وكان صفاه مع الفاعة او كان من ملحمة هؤلاء الفسلفة ومن هميجهم فان وجدت من تثق بتقاء سريره واستقامة سيرته ويتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وينظره الى الحق بعين الرضا

والصدق فانه ما يستلزم منه مدرجا مجزأ مفرقا مستقرس مما تسلف لما تسبق له وما هذه بالله وبان لا تخارج لها ليجري فيما ناتي به مجراك متأسيات فان اذعت هذا العلم او اضمته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكبلا)

اقول يقال مخضت اللبن لاخذز بدو الزبد زبد اللبن والربدة اخض منه والتقى والقفيه الشيء الذي يؤثر به الضميف وابتذال الثوب استهائه وترك صيانه والوقادة المشتعلة بمرصة والدرية والعادة الجرأة على الحرب

وكل امر وصفاه حيلة والفاعة من الناس الكثير المخاطون والخذ في السين اى حاد عنه وحدل عنه والهمج جمع الهمجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والمجروا عيتهما ويقال للرماع من الناس الخفي

انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اى ادناه منه الذي هو علة وذلك القياس لا يفرض فيه امکان الخلا بوجه انما يفرضه تجدد الحاوي في باطنه ثم تجدد الحاوي

لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو بعدم فهو بعد لان القبلية والبعديّة اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فثبت لم يكن علة ولا معلولة لم يكن قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ماع العلة لم يجب ان يكون ماع

القبل بالعلية قبل الله (الابالزمان) * الشرح * هذا السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة في التطويل والله اعلم * وهم وتنبيه * (واما لك تقول ان الحاوي والحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هنك تحدد

لشيء ولا مكان ان لم يلا كان خلا انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بلاء او غير محيط بلاء فيكون خلا) * التفسير * هذا سؤال آخر وقرر ان الحاوي والحوى كل واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الخلا ووجود الحوى معا وكان وجود الحوى ممكنا لذاته كان عدم الخلا ايضا ممكنا لذاته فاجاب بان عدم الحوى لا يلزم منه وجود الخلا مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخلى من الحاوي اولا وانما يكون للسطح الداخلى من الحاوي تقدم على الحوى لو كان علته وحيث يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا * اشارة * (وهذا القول واحد بعينه نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التى يكون كصورته اولى بجلته) * التفسير * لو كان الحاوي علته للمحوى سواء جعلت جملة الحاوي بمادته وصورته علته للمحوى او جعلت صورته الجسمية او تنفقه الجسمانية علته للمحوى لزم المحذور بالجملة فعلى جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور عائدا لان العلة مالم يتم ذاتها استحالة صيرورتها موجبة للمحذور * تنذير * قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام

على التدريج والاستفراس طاب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأشى به اى تعزى به واذا ع الخبراى افشاء واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لهما ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترون الى واصابن والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هنك فرق منهم اولهم هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صفاهم مع الفاعلة والخامس المقلدون لهما وهم الحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة السادسة وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر الله انهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سيرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو انظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد بوجود هذه الشروط بالاحتياط البالغ عقلا ووهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والنبهات مع قلة البضاعة * وقصور الباع في هذه الصناعة * وتعذر الحال وتراكم الاحوال * والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال * وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يسر عليه من الخلل والفساد * بعد ان ينظر فيه بعين الرضاء ويتجنب طريق العناد * والله ولى السداد والرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * رقت اكثرها في حال صعب لا يمكن اصعب منها حال * ورسمت اغلبها في مدة كدورة بال * لا يوجد اكد منه بال * بل في ازمة

* يكون *

انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لهما انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هوى او صورة حتى يوجد هيا او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها

بل اعلمها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما يتجدد عليها (واعراض) * التفسير * لما فرغ من الحجة المذكورة
صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهي انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها ثم ذكر حجة
اخرى على هذا المطلوب * ٤١٣ *

او كان الجسم علة لجسم آخر لكانت
علية العلة اما ان تكون بهيولاه
ار بصورتها وبها جبرها والاول باطل
لان الهيولى قابلة والشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا ولقاتل ان
يقول ان الشيخ نص في النمط السابع على
ان علم الباري تعالى بغيره صور موجوده
في ذاته وعلة تلك الصورة هي ذاته
وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا
معا والشيء لا بد وان يكون علة او لا جزائه
على ما مر بيانه في النمط الرابع
واجزاء الجسم هي الهيولى والصورة
فلو جعلنا صورة جسم علة الجسم
آخر لوجب ان يكون الصورة علة
اولا لصورة الجسم العلول ولهيولاه
ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل
ان يكون الصورة الحسية علة للصورة
والهيولى لان الصورة انما تفعل
بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون
للصورة التي فرضناها علة وضع مع
الصورة العلولة والهيولى العلول
ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة
تفعل بمشاركة الوضع اولاً ثم
بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانياً
اما الاول وهو ان القوة الجسمانية
انما يظهر اثرها اولاً في محلها ثم فيما
يماس محلها ثم في المماس لما يماس
محلها وكما كان الشيء اقرب الى
ماس محلها كان حصول الاثر فيه

يكون كل جزء منها طرفاً لغصة وعذب اليم * وندامة وحسرة عظيم *
وامكنة توفد كل آن فيها زبانية نار جهنم * ويصب من فوقها حميم *
ما مضى وقت ليس عيني فيه مطر * ولا يالى مكدر * ولم ينجى حين لم يزد
المى * ولم يضاعف همى وغمى * نعم ما قال الشاعر بالفارسية (بكر د اكر د
خود چندا نكه بينم * بلا اكشترى ومن نكبنم) ومالى ليس فى امتداد
حيوتى زمان ليس مملوا بالحوادث المستلزمة لاندامة الدائمة * والحسرة
الابدية * وكان استمرار عيشى اير جيو شه غموم * وعساكره
هموم * اللهم نجنى من تراحم افواج البلاء * وتراكم
اوج العناء * بحق رسولك المجتبى * ووصبه المرتضى *
صلى الله عليهم وآلهما وفرج عني
ما اتا فيه بلا آله الا انت وانت

ارحم الراحمين

م م

قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وايضاً فتأثير القوة فيما يقرب
من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة النارية الحسالة في هذا الجسم يستحسن البعيد عن هذا
المحل كما يستحسن القريب منه لم يكن حصولها في هذا الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان

بأنها سواء بالنسبة إلى كل الأجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الأجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع وأما الثاني وهو أنه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما معاولتين وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع والالكانت الهيولى نفس الجسم وإذا لم تكن مختصة بوضع ووضع استحبال أن يكون لشيء آخر قرب وبعد بالنسبة إليها وذلك معاوم بالضرورة فثبت أن الصورة الجسمانية لا تفعل إلا بمشاركة الوضع وثبت أنه يستحيل حصول الوضع بينهما وبين الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لهما ولما استحبال ذلك استحبال كونها فاعلة للجسم على ما مر تقريره فثبت أنه يستحيل أن يكون الجسم علة للجسم ولزجج إلى التفسير لما قولنا واثبت إذا ذكرت علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها فالمراد منه أنه إذا ذكرت علمت أن الجزء الهيولى لا يمكنه أن يكون فاعلا لأن الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فبذلك الطريق أن الأجسام لا تفعل إلا بصورها وأما قوله والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كإلية لها إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيها قوامها فالمراد منه أن الصور منها ما يكون حاة في الجسم كالجسمية والتأريية والهوائية وغيرها ومنها ما لا يكون حاة فيها ولكنها تكون صوراً كإلية لها كالنفس الناطقة للإنسان فانها غير حاة في بدن الإنسان ولكنها صور كإلية فاما النوع الأول فلا يفعل إلا بمشاركة الأجسام على ما مر تقريره وأما النوع الثاني فكذلك لأن فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت غيبة في ذاتها وفي جمع أفعالها عن الجسم فيكون عقلا محضاً لانفسا وأما قوله ولا بتوسط الجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجد ههما أولاً فيوجد ههما الجسم فالمراد منه بين يثابته يستحيل أن يكون الجسم متطوفاً بين الشئ وبين ما ليس بجسم وأما قوله فاذن الصورة الجسمانية لا يكون أسباباً لهيولات الأجسام وللصورها فالمراد منه أن الصور الجسمانية يمكن أن لا يكون شئ فيها أسباباً لهيولات الأجسام وللصورها وإذا كان كذلك استحبال كونها علة للأجسام وأما قوله بل لعلها تكون عدة لأجسام أخرى لصور ما يتجرد عليها أو أعراض فالمراد منه أن هذه الصورة وإن لم يكن عللاً مؤثرة ولكنها عدة للصور والأعراض المتجدة فيها تارة بواسطة المماساة كالماء الذي يتسخن بمجاورة النار أو المساماة كافي تأثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان أحكامها

*** المسئلة الثالثة *** في بيان ترتيب الوجود ستة فصول * هداية وتحصيل * (فقد بين لك أن جواهر غير جسمانية موجودة وأنه ليس واجب الوجود الواحد فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معاولة وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية معاولة لعل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأاً للثنيين معاً لا بتوسط أحدهما ولا مبدأاً للجسم لا بتوسط فيجب إذن أن يكون العلول الأول منه جوهر من هذه الجواهر العقلية واحداً وأن يكون الجواهر العقلية الآخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية) * التفسير * المراد من هذا الفصل أنه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لمثبت أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد وثبت الآن أن الأجسام السماوية معاولة لعل غير جسمانية فهذه العقول والأجسام لابد من استنادها إلى الله تعالى لكن قد ثبت في المخط الخامس أن واجب الوجود يستحيل أن يصدر عنه أكثر من معلول واحد وذلك العلول الواحد لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً والالكان علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلا بد وأن يكون العلول الأول جوهرًا عقلياً وأن يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وأن تكون الأجسام بتوسط تلك العقول * زيادة وتحصيل * (وليس يجوز أن يترتب العقلية ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لا أن كل جسم سماوي مبدأً عقلياً إذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب أن يكون الاجرام السماوية يتبدى في الوجود مع استقرار باقي الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) * التفسير *

* التفسير * لما ثبت ان ههنا عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى آخر العقول ثم يتبدى السماوات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحدا لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك الاخر لما ثبت ان فلانا لا يجوز ان يكون علة لفلان آخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان شيئا من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما يطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تتبدى في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولتأمل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه يصدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد آخر الى الالف واكثر بحيث لا يصدر عن العقل الاول العقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عنه عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة نازلة من غير افلاك ثم يكون عقل ثم بعده عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل اخر وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول * زيادة ونحوه * (فن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عند جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين ولا حيثية اختلاف هناك الا ما كان لكل شيء منهااته بذاته امكان الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده وبالماله من حاله عنده مبدأ الشيء وبالماله من ذاته مبدأ لشيء آخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية مكانية ووجوده هو من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر لصوري منه مبدأ للكان الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكان المناسب للمادة فيكون بماله عاقل للاول الذي وجب به مبدأ للجوهر عقلي وبالاخر مبدأ للجوهر جسماني ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير لهما سببا للصورة ومادة جسميتين) * التفسير * لما ثبت ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدأ لجوهر آخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت ان الماولين لا يصدران عن علة واحدة الا لما فيها من الكثرة فينبغي ان يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه عاقل للاول واجبا به علة لشيء وبالماله من ذاته وهو الامكان علة لشيء آخر ولا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تقوّمه بمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والافلاك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه عاقل للاول واجبا به علة للعقل الثاني وبالاختبار الآخر وهو كونه ممكن لذاته علة للافلاك واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت المنكوبات وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركائنها في سائر كتبنا الا اننا شبرهنا الى بعض الثبوت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول في تعيين ان لصدر الماولين هو الامكان او الوجوب او علم بذاته او علم بعلمه فان الجمجمة غير لا ثقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله على التبيين معا فنقول ان الامكان والوجوب بالغير والوجود فشيء من هذه الثلاثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلو جوه الاول هو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للوجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النقط الخامس والذي نريد ان نقرر ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا فلان الامكان صفة مفترقة الى الوصف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفترق الى علة او لا يفترق الى علة

فان لم يقتصر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سد باب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلته اما الباري
واما العقل الاول واما شئ ثالث والاو باطل لان الباري تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود
ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا الباب والله في ايضا باطل لان علة اشئ
الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقل الاول علة لا مكان نفسه لزم ان يكون وجوده
سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غيره وامكانه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا
باطل لان ما عدا الباري تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم ان يكون معلول العقل الاول علة
لامكانه فيلزم ان يكون امكانه متأخرا عن وجوده بمراتب وهو محال فثبت ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا
وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان عدم الصرف يستحيل ان يكون علة للموجود اوجزا منها اذ اوجاز ذلك
لجاز اسناد جميع الممكنات الى عدم الصرف وهو سد باب اثبات واجب الوجود فهذا برهان قاهر على
ان الامكان لا يجوز ان يكون علة لوجود الفلك واي عاقل يجوز ان يقول المقتضى لوجود هذه الاجسام
العظيمة مجرد وصف عدمي لا ثبوت له اصلا والعجب ان هؤلاء اتفقوا على ان لا يجوز ان يكون جسم علة لجسم
آخر وعلاو ذلك بان الجسم مركب من الهوى والصورة والصورة لا تفعل الا بمشركة الهوى والهوى ذاتها قابل
ولا معنى للقبول الا بالامكان فلا جعل ما بين الجسم وبين الامكان من هذا التعلق البعيد اخرجوا الجسم عن
ان يكون له صلاحية العلة والتأثير ثم جاؤا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا الا من التعسف الشديد الحجة الثانية
ان الادلة الدالة على ان الوجود في الموجودات امر واحد وان الجسمية في الاجسام واحدة فهي ايضا
دالة على ان الامكان في الممكنات امر واحد وقد تقرر في بداية القول ان حكم الشئ حكم مثله فلو صلح
امكان العقل الاول لان يكون علة اشئ اصلح كل امكان لان يكون علة لذلك الشئ فاذا صلح امكان العقل الاول
لان يكون علة للفلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحيث ان يكون الفلك
موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنا فالخاسل ان الامكان لو كان علة لشيء اوجب ان لا يكون في الوجود
موجود ممكن ولما كان التالي محالا فالقديم مثله واما ان مجرد الوجود لا يصلح للعلية فالامر فيه ايضا كذلك
لان وجود كل شئ يساوى وجود غيره واو صلح وجود العلية لصلح كل وجودها واما كونه واجبا بالغير فهو
ليس بصفة ثبوتية والالكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وبممكنة
فلا بد لها من سبب فيكون وجوبه زائدا عليه وازم التسلسل فظهر انه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجود
بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثاني وهو ان يجعل كون العقل عاقل لذاته ولعته علة للمعولين المذكورين
فلانا قد دللنا في سائر كتبنا على ان علمه بذاته ولبه لا بد وان يكون زائدا على ذاته وحيث ان يعود البحث عن علة
ذلك الزائد وانساعد الان على ان علم الشئ بنفسه ولبه قد يكون نفس نفسه في الجملة فنقول علم العقل
الاول بنفسه ولعته اما ان يكون نفس نفسه او زائدا عليها فان كان الاول معلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان
والوجود والوجوب وحيث ان يعود الاشكال الاول وان كان زائدا عليه عاد الطلب في علة حصول ذلك
الزائد واشكال آخر وهو ان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهما مثالان لان العلم عندكم
صورة مساوية للمعلوم فاذا كانت المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم
العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل آخر لاستحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة في اللوازم ولا دافع
لهذا السؤال الا ان المعلول لا يعرف علمته كما تعرف تلك العلة نفسها ثم ان وقت المساعدة على ان هذه
الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب من الهوى
والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة
من المقولات العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندها الى جهة واحدة في العقل الاول

اوجهين لزم انتساب اكثر من الواحد الى الجهة الواحدة وهو يقتضي هدم هذه القاعدة والاساس ولكتف بهذا
 القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير فاما قرأه ولاه معلول فلما منع من ان يكون هو متقوم ما من اختلافات
 فيه اشكال لا عده علة لشيء المركب لا بد وان يكون علة اولاً لاجزائه ومقوماته فلما كان المعلول الاول
 متقوماً من مخلفات اوجب ان يكون الباري تعالى علة لتلك الامور فيكون قد صدر عنه ما اكثر من واحد وذلك
 هدم اصلهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية فقط وبواسطة يكون علة للماهية لكننا نقول الجزء الآخر
 من الماهية ان لم يكن مقتراً الى علة اصلاً كان واجباً لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون تلك
 العلة هي الجزء الاول الذي صدر عن الباري تعالى فيثبت ان يكون معلول الباري تعالى هو واحد الجزئين والجزء
 اشئ معلول معلوله فيكون المعلول الاول بسيطاً فيمتنع تقوّمه عن المخلفات وقد فرضنا انه لا يمتنع هذا خلف
 اوشياً آخر وهو ايضا محال لان ما عدا الباري تعالى وهذه الماهية المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية
 المركبة فلو جعلنا شيئاً علة لاحد جزئها لكننا قد علمنا شيئاً من مقومات المعلول الاول علة لاحد اجزائه
 وذلك محال فظهر انه لا يجب ان يكون المعلول الاول مركباً من المقومات وبه يظهر فساد قولهم الجواهر
 جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخل فيه مركباً من الجنس والفصل وقد بينا انه محال
 واما قرأه وكيف لاواه ماهية امكانية ووجود واجب من غير فاعلم انه يشبه ان يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى
 التي ذكرها من ان المعلول الاول لا يمتنع ان يكون مركباً من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جداً لان امكان
 الشيء صفة اضافية عارضة لهيئته والوجود ايضا صفة عارضة وكثرة الدوارض الخارجة لا يقتضي كثرة
 في الماهية فان الباري تعالى له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولا يلزم من ذلك كون ذاته متقومة بامور مختلفة
 ولان الشيخ اعترف في النظم السابع من هذا الكتاب بان تعقل الباري تعالى الاشياء الكبيرة كثرة لازمة لذاته ولم يلزم
 من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة في ذاته تعالى فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة عن الامكان والوجود على
 كون الماهية متكونة غير صحيح اللهم الا ان يقال انه ما عني بالماهية الامر الذي هو معروف الامكان والوجود
 بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود ولا شك ان ذلك المجموع مركب وفيه كثرة
 ولكننا اوقفنا على هذه الكثرة في ان يكون مصدراً للمطلوبات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته
 تعالى اذا اخذت مع السوابب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت عنده كثرة كثيرة جداً فلم يجعل ذات الله
 تعالى مصدر الامكانيات الكثيرة واما فوائدهم يجب ان يكون الامور اصوري عند المكان الصوري والامر الاشبه
 بالمادة مبدأ للكان المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذي عول عليه في سائر كتبه هو
 ان الاشرف تابع للاشرف مع انه هو الذي قال في كتاب البرهان من كتاب انشفاء اذ رأيت الرجل الهامي
 يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه غلط فليت شعري كيف استبحر استعمال هذه المقدمة الخطائية
 في هذه المباحث العلمية واما قوله ويجوز ان يكون الاخر تفصيل ايضاً الى امرين بهما يصير سبباً لصورة ومادة
 خسيسين فاعلم انه لم يذكر في العقل الاول الامن حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم يجعل الوجوب بالغير علة
 للعقل الثاني فتبي ان يجعل الامكان علة لتلك لكن تلك مركب من الهيولى والصورة وهما موجودان لا بد
 وان يكون في العقل الاول بسببهما جهتان ثم انه لم يذكر ههنا على التفصيل وذكره في سائر كتبه ان كونه
 ممكناً لذاته علة لهيولى الفلك وكونه موجوداً علة لصورة واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثاني
 ويسمون هذه الاعتبارات اثنية بالثلاث وهم وتنبه* (وابس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف
 يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتلوه الى غير النهاية
 فاك تعلم ان الموجب لا ينعكس كلياً) * التفسير * من اناس من اورد على الترتيب المذكور سؤالاً وهو انكم لما جعلتم
 امكان العقل الاول ووجوده سبباً لصدوره * ٥٣ * فاك وعقل عنه فهذا الامكان والوجود حاصل

في العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل آخر وفلك آخر ولم جرا الى ما لانهاية له فاجاب عنه
باناقلنا المعلولان المختلفان لابد وان ينسبا الى هذين الاعتبارين في العلة والموحدة الكلية لا تنعكس كلية
فلا يلزم ان يقول هذا ان الاعتباران في العلة لابد وان يكونا مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو ان كل
عقل مخالف بماهية سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل ان لا يكون ماهية عقل بحيث يقتضي معلولا
وماهية العقل الاخر يكون مخالفة لماهية الاول فلا يقتضي ما فيه من الامكان والوجود شيئا واقائل
ان يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين في العقل حصول المعلولين عنه فلم لا يجوز ان يقال العقل الاول
وان حصلت الجهتان فيه لكنه لا يكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد
عقل آخر وهم جرا على هذا الى ما شاء الله ثم بعدم بوحده العقل الذي يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل
ثم ان العقل الذي هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر وهم جرا الى
ما شاء الله وبالجملة فالعقول المساوقة للأفلاك يكون متوسطة بين العقول المفردة او يكون الامر كذلك في احد
الطرفين او يكون الامر كذلك في بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل ما يذكرونه
من ان مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكننا اعديناه ههنا لانه كان
له مزيد توجه على كلام الشيخ ههنا * تذكر * (فالاول يدع جوهر اعقابها هو بالحقيقة مبدع وتوسطه جوهر اعقابها
وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم
عند جرم سماوي) * التفسير * الغرض ان يبين كيفية ترتيب العقول والسموات فقال الباري تعالى يدع جوهر
عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه الوجود من غير توسط شيء لا مادة ولا زمان ولا غير ثم يصدر عن ذلك العقل
عقل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وينتهي الى جوهر عقلي لا يكون عند جرم سماوي واقائل ان يقول
قد بينا انه لا سبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم ان قوله الاول يدع جوهر اعقابها
وتوسطه جوهر اعقابها وجرما سماويا لا يعني به ان الباري تعالى ثرف وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والوجد
للعقل الثاني هو الباري تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول وقوله ان الباري تعالى
يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام مجازي حقيقة ما ذكرناه * اشارة * (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة
عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون الاجرام السماوية ضرب من المساوئة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار
لومها عالم بقترن بها الصور واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هولها بحسب
ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفضيل
ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المادة المحيط واما حوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها ان فطنت بجهتها وهناك
توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات
لقوى تعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا
العالم وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية
وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاختصاص فان تأملك ما اعطيت
من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان) * التفسير * لما تكلم في كيفية صدور سموات عن علمها اراد ان
يتكلم في كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكرة القمر
بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولا يجوز ان يكون هو وحده
مستقلا بعلة صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلها هيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع
تلك الهيولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لا تصاف ببعض الاجسام بالنارية والبعض بالارضية
اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور على السواء ومع التساوي لا يمكن الترجيح * فاذا ن

فاذن يتوقف فيضان لصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعدادها
 لقبول سائر هافانه فترجح الاستعداد كما نت تلك الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور
 ثم لا بد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا الاجرام السماوية بتفضل ما يلي جهة المركز
 مما يلي جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لا بد وان يكون بعضها في المركز
 وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى بالاطافة والجزء الذي يكون قريبا من المركز اولى
 بالكثافة والبرد فاختلف الاجسام في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو ان الذي لاجله استعدت
 تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله وباحوال يدق عن ادراك الوهم تفصلها وان فطنت بحملتها فالمراد
 ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل ان يكون سببا لاختلاف استعداداتها
 للصور المختلفة فكذلك يمكن ان يكون امورا خراسبا لثلاث الاستعدادات المختلفة مثل ان يضاف تلك الاختلافات
 الى طبائع كرات اربع من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها
 وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور
 منبعثة عن السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها فاعلم انه لا تنكلم في كيفية استناد العناصر
 الاربعة الى عناصر اراد ان يتكلم في مقتضى لامتزاجاتها وما ذلك لاختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس
 اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه يبرد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات
 مخصوصة مذكورة في العلوم الجزئية ودهننا بحث وهو ان مقتضى لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى
 منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط فحكم كل جانب منه مسنوا لحكم سائر الجوانب واذا كان
 كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل مقتضى لهذه
 الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة مختلفة او غير محسوسة لان طبائعها المختلفة ويختلف
 نسبها الى العناصر بسبب حركات اكثرها ولهذا السر اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر
 الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج
 استعداد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واجب الصور حاصلة بعد حصول
 تلك الاستعدادات واما قوله وهناك يفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا
 العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجة تفيض النفوس النشئة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله
 وعند الناطقة تفترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها
 من الافاضات العنصرية فالمراد ان النفوس الناطقة في آخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال
 بالآلات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث
 عن كيفية درجات المغلولات فهذا هو الشرح ثم ههنا شك في موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور
 العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة في المواد العنصرية واستندنا هذه الاستعدادات
 الى اختلاف احوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا جوئية اولان تكون فان كانت امورا
 جوئية وقد استندناها الى الاجرام السماوية فيثبت قد اختلفنا بان اختلاف احوال السماوية صالحة لان يكون
 مؤثرة في حدوث اشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية بتاتما حصلت من اختلاف
 احوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن استنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور الجسمانية
 انما يفعل بمشركة الوضع وقد عرفت ان الوضع مع انه يولى والصورة الجسمانية محال فلا جرم يستحيل
 ان يكون صورة جسمانية على جسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات ممكن فلا جرم
 كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا لا نناقول فيلزمكم امكان استناد جميع الكيفيات
 والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا ماعدا الصور الجسمانية الى الاجرام الفلكية وانتم لاتقولون بذلك

واما ان لم يكن هذه الاستعدادات اوراقية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد كما انها عند عدمه
واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها استحبال حصول الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان
سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عند انواع غير متناهية وهذا يقدح في اصل هذا
الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تأثير لها في ماهية المعلوم فان كون السواد
سوادا مثلا او كان له علة لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال وانما تأثيرها
في مجرد المعلوم والوجود من حيث انه وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما تعدد لتعدد
القوابل لكن حصول الشيء في القابل متأخر عن حصوله في نفسه قال وجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن
متعددا فلم يصدر عنه اكثر من امر واحد بل انه صار متعددا بعد صدوره عنه وذلك لا يقدح في الفرض
لانا نقول هذا العذر باطل من وجوه الاول لان لم ان العلة لا تأثير لها في ماهية المعلوم وقوله واو كان لها
تأثير في كون السواد سوادا لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علية قلنا هذا باطل لانا
اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول السواد مع انه سواد خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد
اصلا وهذا الكلام لا تناقض فيه وتحقيقه وهو ان الذي ذكره لوضح لكان مثله واردا في الوجود لانه
يقال لو كان له علة تأثير في وجود الشيء لكاننا اذا فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى الوجود وجودا
فان التزموا ذلك وقالوا لا تأثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول العلة اما ان يكون لها
اثر او لا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائدا فيه بعينه وان لم يكن لها اثر
كان ذلك قدحا في كونه علة ثم الذي يدل على انه ليس تأثير العلة المرجحة للشيء في الوجود وحده
بل وفي الماهية ايضا ان الوجودات متساوية وحكم الشيء حكم مثله فلو كانت النار علة لوجود السخونة
فقط لالكونها سخونة والماء مؤثرا في وجود البرودة لافي كونها برودة وجب قيام المبرد مقام السخن وبالعكس
لان المقتضى والاثار واحد فيهما جميعا وما به الاختلاف غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا
فساد هذه القاعدة ثم اثبتت المساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صححت هذه القاعدة
فلم لا تقولون بان الله تعالى هو المبدأ لوجود جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر
واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التحويلات
واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دلت على ان الواحد من جميع الوجوه
لا يعمل الا فعلا واحدا الا عند تعدد الآلات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كما في العقل انساني
واما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا يكون مؤثره بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب
عن هذا الجواب بان المؤثر لا يكون جزءا من المؤثر لاسيما عندهم واذا كان كذلك ففهم ان العقل الفعال
فاض عنه على القابل الثاني غير مفهوم انه فاض عنه على القابل الآخر شيء آخر وحينئذ يلزم وقوع
الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو انكم لما أضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فتلك
الاحوال لكونها حادثة تستدعي اسبابا اخرى واسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشيء المعدوم
عند وجوده يصلح ان يكون علة للشيء سواء كان علة مؤثرة او معدة واذا جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات
الصانع فاننا في النمط الرابع اننا لجوزنا استناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة
المجربون لوجود حوادث لا بداية لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة فكانت مفتقرة
الى اسباب اخرى يكون الكلام فيها كاللزام في الاول فيقتضي الى وجود عال ومعلومات لانهاية لها
دفعه واحدة وهو محال ولهذه السؤال من يد تقرير ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا آخر الكلام في هذا النمط
* النمط السابع في التجريد وفيه ثمان مسائل المسئلة الاولى * في كيفية مراتب الموجودات فصل واحد * تنبيه *

* تنبيه * (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهـ يولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في الجسم تقوم به لتمامها ذات آفة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آفة له وحافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهره بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية)

* التفسير * في هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاشرف بل هو اجل من ان يضاف الى شئ بانه اجل منه تعالى عن مقتضيات الافكار والانظار ثم يايه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العناصر ثم ما فيها من الصور ثم الهـ يولى والهـ يولى اخس الجواهر لانها شئ بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلان الهـ يولى التي املنا بتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم بأخذ في التركيب فينكسر ما فيها من صورة لتضاد ويحصل فيها ما يشابه ما بالاجرام السماوية في الاعتدال والبعـ عن التضاد ثم يقع في مرتبة الثبات ثم الحيوان ثم الانسـان وذلك بحصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واجلها ان يصير عقلا مستفادا وهناك يكون آخر مراتب الانسانية صفيا لاول درجات الملائكة المطاوع المـاني ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليان احدهما ما ذكره في هذا الموضع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات وثبت ان الـمة المؤثرة في وجود النفس الناطقة هي الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما لا حاجة للنفس في وجودها اليه مع ان الـمة المؤثرة في وجود النفس باقية واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الـجة هي التي ارتضاها صاحب المعبر في كتابه وطول نفسه في تقريرها * المسئلة الثانية * (في ان النفس الناطقة غنية في ذاتها وفي تعقلاتها عن هذا البدن وفيها خفية فصول) * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفـعال لم يضرها فقد ان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لابلانها ولو عقلت بآلتها كانت لا تعرض للاآلة كلال الـمة الاو تعرض للقوة العاقلة كلال كما تعرض لآلة لقوى الحس والحركة ولكن ليس تعرض لهذا الكلال بل كثير اما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان تعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالى لا يتجـج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد تعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقـ لا يشغله غيره فلا يحتـج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) * التفسير * انما سمي هذا الفصل بالتبصرة لانه مشتمل على بيان ان النفس غير هذا البدن وغير حالة فيه وكان الانسان عـى عن رؤية نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه فذلك سـما بالتبصرة ثم نقول لما بين نفـذات النفس بعد فساد البدن شرع بعده في بيان ان عاقباتها المعقولاتها باقية ايضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها في المسئلة السالفة وهي ان القابل للصور العقلية جوهر النفس والقابل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان القابل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العقلية بعد الموت لكن ههنا سؤال وهو ان يقال هـب ان القابل هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة في ذاتها وفي تعقلها المعقولاتها غير محتاجة الى شئ من الآلات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بآلتها لكان متى عرض للاآلة كلال واختلال وجب ان تعرض للقوة

ايضا كلال وانتالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشئ متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل في المحتاج اليه موجبا ووقوع الخلل في المحتج لانه لو اتمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اخلل المحتج اليه او لم يخلل قدح ذلك في احتياجه اليه وبيان كذب التالي ان البدن يأخذ زمان الكهولة في الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت في ذلك الوقت فعلنا انه لا يلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل اليس ان الانسان يصير في آخر الشيخوخة خرقا وينتقص عقله فهما اختلفت القوة العاقلة لاختلال البدن اجاب باننا اذا قلنا لو كانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها اختلفت عند اختلال البدن كما قد استثنينا عين التالي وانه غير منتج اما اذ رأينا في بعض الاوقات انها لا يخلل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها ما اختلفت عند اختلال البدن كال ذلك استثناء لقيض التالي وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال ايضا انما لا نجعل التالي الشرطية مطلقا اي لا نقول لو كانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لو كانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بينا بالحجة ثم انه لا يلزم من اختلالها في بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلفت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لا يلزم مما ذكره صدق استثناء عين التالي مع انه لو صدق ذلك ايضا لم يكن منتجيا ثم الجواب الحكمي ان الحكم الواحد بالشموع يجوز ثبوته بعلم مختلفة فاختلف احوال القوة العاقلة يجوز ان يكون لاختلال محلها الذي هو البدن ويجوز ان يكون لذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من ان يتفرغ لقبول نفسها واذا احتمل الامر ان سقط ما ذكره فهذا تمام الكلام في تقرير ما ذكره ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر في بقاءها على كمالها بقاء البدن على جرمه من الصحة فاما ما وراة ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر في بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان واقع في الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة في بقاء كمال القوة العقلية فلا جرم لم يلزم من النقصان الحاصل في زمان الكهولة نقصان ما في القوة العقلية فاما في آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا في ذلك المقدار المعتبر لا جرم اختلفت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محذورا عن الاستدلال وما يحقق ذلك وهو ان المعتبر في بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لا يخل ذلك المقدار لما بقيت القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت ازيلت فان القوة الحيوانية باقية واذا عقل ذلك في القوة الحيوانية التي هي جسمانية بالانفاق فلم لا يجوز مثلها في القوة العاقلة لا يقال هب ان ما ذكرتموه محتمل لكن ان ترى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فن ان حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لا نقول هذا ايضا واراد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فعلنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على القويين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلا جرم صارت في هذه الحالة اكمل واكثر علما * زيادة بصرة * (نأمل ايضا ان اقوة القائمة بالابدان يكلها تكرر الافعال لاسيما القوية وخصوصا اذا انبعث فعلا فعلا على الفور وكان اضعف في مثل تلك الحال غير مشعور به كرايحة الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما رصف) * التفسير * هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة في ذاتها وفي تعملاتها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احدهما انها يكلها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيتهما القوى المدركة البدنية لا يشعر بالمدرك لضعيف حال شعورها بالمدرك القوي فان الباصرة لا تدرك الشعلة في مقابلة فرص الشمس والسماعة لا تسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبولقات وكذا القول في سائر الحواس * واذا *

واذا ثبت ذلك فنقول اننا نرى احوال القوة العقلية بخلاف سائر القوى في هذين الامرين فانها لا تنكسر عند كثرة التعقلات بل كأنها كلما كانت اكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات تتم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلينا ان القوة العقلية غير جسمانية واقسامها ان يقول القوة العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين الخاصيات لا يوجد في سائر الانواع وان كانت هذه القوى بأسرها مع اختلافها مشتركة في انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها في لازم واحد و ايضا دلالة ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك لضعف حال ادراكها القوى فان القوة الخيلية حال ما يتخيل البحر والجبل والشمس يتخيل البقرة والذرة وايضا فلسفة نسلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية - الى مامر تقريره في النمط الثالث * زيادة تبصرة * (ما كان فعله بالآلة ولا يمكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة وهذا فار القوى الحسية لا تدرك آلتها بوجد ولا تدرك ادراكها بوجد لانها لا آتت اليها الى آلتها وادراكها ولا فعل - لآلتها بالآلة - وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ *) * التفسير * هذه حجة ثالثة على المطالب المذكور وتقريرها ان القوة العقلية لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما دركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالي الثلاثة باطلة فالتقدم باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لا جرم ما دركت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلتها فكذا هي هنا الثاني ان الآلة لا يتخيل ان يكون متوسطة بين الشئ وبين نفسه وبينه وبين ادراكه ادراك الآلة والالكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال ان يكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلاثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلاثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التوالي فظاهر لاننا لم بالضرورة ان قوتنا العقلية تدرك نفسها والجسم الذي ندعي كونه آلة لها وهو القلب والدماع فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العقلية في تعلقيها الى شئ من الآلات ورماعها وهذه المقدمة تصغرى وضوا اليها الكبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعله عن الآلة كان غنيا في ذاته عن تلك الآلة لان الموجودية جزء من الموجودية فاذا ثبت الاستغناء في الفعلية فبان يثبت الاستغناء في اصل الموجودية كان اولي واذا ثبت هاتان المقدمتان لم كون القوة العقلية غنية في ذاتها وفي فاعليتها عن البدن ، لقسائل ان يقول ههنا مطالبان احدهما ان القوة العقلية غير جسمانية وثانيهما ان يتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم فاتهم انه لا يوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقيها بالجسم والحجة التي ذكرتموه لا تفيد واحد منهما اما لاول دلالة نقول ان قولكم ان القوة العقلية تعقل بواسطة آلة ام لا كلام بمحل وعندنا ان القوة العقلية عرض حال في البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبسائر المعلومات ونعني بهذا المتعلق النسبة الحاصلة التي تكلمنا فيها في النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فثبت فاتهم هذا العرض اذا كان مستقلا بالمتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالباكم بالدلالة عليه فان عوتم على ما ذكرتموه من حديث الموجودية والموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة في النمط السادس واما الثاني فهو ان يقول هب ان القوة العقلية موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا بجسماني لكن لم لا يجوز ان يكون شرط إمكان اتصافها بالمعلومات والتعقلات تعلقيها بالبدن ومعلوم انه ليس في شئ مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذي ذكروه كلام بخطابي لا برهاني * زيادة تبصرة * (لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة لانها انما يتعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعدما لم يكن لها ولا انها مادية فليزمن ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا ولان حصوله فيجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته بالعدد فيكون قد حصل في مادة واحدة

مكتوفة بأعراض باعياتها، صورتان لشئ واحد معارف سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة
متعقلة لا كتها تكون الصورة التي للشئ الذي فيه القوة لاعتنة بالقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً ما ان يكون تلك المقارنة
توجب التعقل دائماً ولا يحتمل التعقل اصلاً وليس ولا واحد من الامر ينصح (* التفسير * هذه حجة رابعة على
ان القوة العاقلة غير حادثة في الجسم اصلاً وسماها في كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها
ان القوة العاقلة او كانت حالة في الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دائماً او لا يكون
مدركة له دائماً لكن التالى باطن لانها مدركة له في بعض الاوقات دون البعض فالقدم باطل وهو كون
القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة بتقـير كونها حالة في قلب او دماغ او دركت ذلك الجسم
ليكن ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة لمعلوم عند القوة المدركة ثم لا يتخلو اما ان يكون ذلك لحضور صورة
اخرى مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة او لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان
تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت في القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة العاقلة
فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال ولا يطل ذلك يعني القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة العاقلة لذلك
الجسم ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافياً في حصول الادراك يلزم ان يكون
مدركاً لها بداً وان لم يكن كافيها وجب ان لا يكون مدركاً لها ابداً لانها لو ادركته في وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة
اخرى مساوية للمعلوم في العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع الشان وهو محال
فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة في قلب او دماغ لوجب قبها ان تدرك دائماً وان لا تدرك دائماً ولما لم يكن
الامر كذلك بل علمنا بالضرورة اننا نستحضر صورة القلب والسمع وان لا نستحضرها احدى علمنا بفساد
التيان وذلك يدل على فساد المقدم واقتضى ان يقول هذه الجهة مبنية على مقدمات باطلة احدها ان من عقل
شئاً حصل في ذاته صورة مساوية في تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذي نعيده الآن
اني اذا عقلت السماء فالأثر الذي يحصل في ذهني عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه ليس بمساوٍ للسماء الموجودة
في الخارج في تمام الماهية واو جاز التشكيك فيه لجاز ان يقال السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة
بين السواد والبياض اتم منها بين السماء والأثر الحاصل في النفس عندما تعقلها فان السواد والبياض مشتركان
في كونهم او بين عرضين حالين في المحل محسوسين فاما لأثر انساني الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال
في نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود في الخارج محيط بالارض وبالجسملة في جوهر ان يقول ان ذلك الأثر انساني
ساوٍ لهذا الجسم في تمام الماهية كان عن المعقول خارجاً في تبة الجهل والجو اذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بان تعقل
القوة العاقلة لمحلها او كان لحصول صورة اخرى من ذلك لمحل فيها لزم اجتماع المثلين فانما بينا انه يستحيل ان يكون الامر
الحاصل عند التعقل مساوياً للمعقول في تمام الماهية وثانيها ان سألنا هذه القاعدة لكتابتها في النمط الثالث باللائل القاهرة
ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد وان يكون عبارة عن حال نسبة
اضافية بين لعالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة يدرك محلها تارة ولا يدرك اخرى
لاجل انه يحصل بينهما وبين محلها تلك الاضافة للخصوصية تارة ولا يحصل اخرى وعلى هذين التقريرين
لا يلزم شئ مما ذكرتموه وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا في النمط الرابع حيث قلتم تغير الاشخاص الداخلة
تحت النوع الواحد لا يكون الا لتغير القوابل لانه لا دليل لكم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكرتموه في تقريرها واكشفنا
عن وجه المغالطة فيها ورابعها اننا ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة لمحلها
لا حل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه وهو ان القوة العاقلة حالة في القلب والصورة الحاصلة
عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة في القوة العاقلة فاحدهما محل القوة العاقلة والاخر حال فيها واذا كان كذلك لم يجتمع
المثلان على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يقضى الى انقلاب الاثنين واحداً فلا يكون

محال لا يقال لم كان احدهما باحذية والاخر بالحالية اولى من العكس مع تماثلهما لا نقول لان انذى هو محل القوة
كان موجودا اولاً ثم حلت القوة فيه ثانياً فان اجابات الصورة الاخرى كانت القوة غيبة عن الحول فيها
وايضاً فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة موجودة ولاشك ان وجود كل واحد منها زائد على ماهيته
واذا كانت تلك الاعراض قائمة بامرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها في ذلك المحل فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتزاج بسبب
ذلك فنقول ولم كان بعض الوجودات بان يكون عارضاً لبعض تلك الماهيات باولى من العكس ولو جاز ذلك فلم
لا يجوز ان يكون الشيء محلاً لتلك القوة العاقلة وشيء آخر يكون حالاً فيه ثم لئن زلنا عن كل هذه المقامات
ولكن هذه الحجة تقتضي ان يكون النفس عالمة بجميع صفاتها واولاها ابدان لان علمها بولوازمها اما ان يكون
مغايراً لحصول تلك اللوازم واما ان لا يكون والاوّل يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام ههنا ممكن وامر
لان تلك اللوازم والعلم بهما حالان في النفس انطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلًا واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد
المثلين محل والاخر حال واما الثاني فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافياً في ادراك النفس الناطقة لهما
فيلزم ان تكون مدركة لهما ابدان واما ان لا يكون فيجب ان لا يدركها ابدان فثبت ان الذي ذكرناه يوجب عليهم
ما لم نناه ولنرجع الى التفسير اما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ امكانت دائمة
التعقل لو كانت لا تتعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية ظهراً واما قوله لانها اما ان يتعقل لحصول صورة العقل
بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا لحصول صورة المعقول
للعقل واما قوله فان استأنفت تعقلاً بعدما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة
لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم يعقله فلا بد وان يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم في القوة العاقلة
وتلك الصورة لا بد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجوداً قبل حدوث هذه الصورة
كل ما كان موجوداً قبل وجود غيره فهما متغايران وحيث يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واما قوله فاذن
هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا بنفس
حضور ذلك الجسم عندها فان كفي هذا الحصول في التعقل وجب حضور التعقل ابدان وان لم يكف وجب
ان لا يحصل ابدان كما مر تقريره * تكملة للاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل مثله ان يعقل ذاته ولانه
اصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالمركب من شيء
كالهيدروجين وشيء كما صورة عمنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها في موضوعاتها فسادها
وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجمع فيها تركيب واذا كان لذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد
بعد وجودها لعلها وثباتها بها * التفسير * انما سعى هذا الفصل تكملة للاشارات لان مقصوده في الاشارة
الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ
من بيان ذلك في الفصول السالفة اراد في هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا
الفصل كالتكملة لما مر واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهي ان القوة العاقلة التي فينا مستقلة
بالعقلية وانه لا حاجة بها في ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع في اقامة حجة اخرى على بقاء النفس
بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة الى آخره واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث
مستبوق بمادة وتقريره ما مر في النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك
الفساد حاصلًا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لا بدله من محل يستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل
امكان الشيء لا بد وان يكون باقياً عند حصول ذلك الشيء لكن النفس لا تكون باقية عند حصول فسادها فاذن
محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فثبت (٥٤) ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة

من مادة وصورة لكن ذلك مما لم يقل به احد ثم اودع اليه ذاهب فحينئذ نقول تلك المادة اما ان لا تاور
 لها مادة اخرى وان كان لكن لابد من الانتهاء الى مادة اخيرة لامادة لها فتلك المادة التي ليس لها مادة
 وجب امتناع فسادها لانه اوضح ذلك عليها لكان لها مادة واذا ليس لها مادة استحال الفساد عليها
 ولا نعي بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول لانسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر
 تقريره في النمط الخامس ثم ان وقعت المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يقال جوهر النفس الناطقة مركب
 من هيولى وصورة مختلفتين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فلما كانت
 لصورة المقومة لما هيئة النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة وقولكم لابد
 من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مبني على ان لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاءها كما لا يلزم من بقاء هيولى
 الاجسام العنصرية بقاءها والذي نحقق ذلك انكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون انها تبقى بعد
 موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمدر كانتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية
 واذا جوزتم ان يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول
 حينئذ لم لا يجوز ان يقال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول
 تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شيء من تلك العلوم والاخلاق
 فظهر ان القدر الذي ذكره في بقاء النفس غير كاف لا يقال بمكنادفع هذا الاحتمال بان يقول تلك المادة
 معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول
 لانا نقول زيفنا تلك الدلالة بما فيه مقتنع وايضا فالنفس الناطقة داخلية تحت جنس الجوهر فتكون النفس
 الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا اخذنا بشرط التجرد كما في مادة وصورة فالنفس على قانون مذهبهم
 مركبة من مادة وصورة ومادتها لا بد وان تكون مجردة فيكون مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى
 هذا التقدير يكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات وهو محال ثم ان وقعت المساعدة
 عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه كإدلال على استحالة الفساد على النفس فهو دليل على استحالة حدوثها
 مع انكم معترفون بحدوثها بياتها وهوانها كما ان الفساد مسبوق بإمكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق
 بإمكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل او ان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن
 فليجز في امكان الفساد ان لا يقتصر الى المحل او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك ههنا
 فليبطل هناك والافرق وبالجمل فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل التعال مشروط بحصول
 المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها عندها وعند ذلك يجب
 فتاؤها بقاء شرطها وانرجع الى التفسير اما قوله ولانه اصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقومة لقوة
 الثبات فالمراد منه ان الجوهر العقل مناصر اي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شيء
 يحصل فيه قوة الفساد فوجب ان لا يكون له قوة الفساد اما قوله فان اخذت لاعتلى انها اصل بل كالمركب من شيء
 كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه فالمراد منه انه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة
 والصورة قصدنا نحو تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة او ان كان لها مادة لكنه منتهى الامر في الاخيرة
 الى مادة لامادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها اما قوله والاعراض وجودها في موضوعها وقوة فسادها
 وحدوثها في موضوعاتها فلم يجمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سؤال
 يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك السؤال هو انكم ادعيت ان البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور
 والاعراض فانها بساطة مع انها قابلة للفساد واجاب عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل يجوز عليه الفساد
 لان قوة فسادها موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البسائط الغنية عن المحل فظهر الفرق (واما)

واما قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعلاها وثباتها بها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال وامثال هذه، يعني به الشيء الذي يكون كالنفس الناطقة في البساطة وعدم الحلول في المحل لا يكون قابلة للفساد بل يبقى بعد حدودها واجبة لوجوب عناها واجبة البقاء لوجوب بقاء علاها * المسئلة الثالثة * في الاتحاد ونعاريقه اربعة فصول * وهم تنبيه * (ان قوما من المنصدين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الاول فلنفرض الجوهر العاقل عقل (ا) فكان هو على قواهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل (ا) اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حاله او على انه ذاته فان كان على انه حاله والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه تعضى هيولى مشتركة وتجدد دهر كسب البسيط) * التفسير * ذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت في حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد في شيء وان لم يبق فان ازيل اما الذات او صفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدودا لشيء وعرضا لشيء آخر وان كان الثاني لم يكن ذلك ايضا اتحادا بل هنال ذات يافية في الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة اخرى وزات الاولى وليس ذلك من الاتحاد في شيء واعلم ان الشيخ قد اختار في كتاب المبدأ والمعاد حين ما حادل اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية * ذيادة التنبيه * و (ايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) يكون كما كان عندما عقل () حتى يكون سوا عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) * التفسير * هذه هي الحجة الاولى ولكن في صورة اخرى وتقريرها انها اذا عقلت شيئا واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضا بالصورة الثانية فالشيء الحاصل عند اتحاده بالصورة الاولى هل يبقى عند الاتحاد بالصورة الثانية او ما تبقى وحينئذ يعود القسم المذكور فيه بعينه * وهم آخرون تنبيه * (وهو لاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا احق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي لنفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهو لاء بين ان يجعلوا العقل مجزأ فليصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قواهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قايمة (حكايه) وكان لهم رجل يعرف بفر فور يوس عمل في العقل والمقولات كتابا يثني عليه المشائون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انه لا يفهمونه ولا فر فور يوس نفسه وقد نافسه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول * التفسير * القائلون بالاتحاد قد يسترفون بان النفس الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى تصير النفس حال صيرورتها عقلا مستفادا بنفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول ووجه آخر يخص به وهو ان النفس اما يتحد ببعض اجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضي كون العقل الفعال مقسما وهو محال او يتحد كله فيلزم ان تصير النفس طامعة بكل المقولات وهو باطل واما الحكاية التي ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان القائل هذا الاتحاد هو فر فور يوس وله كتاب طول فيه نفسه في تقرير هذه المقالة ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لا يكون الا فاسدا * اشارة * (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر اتحدت منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متبعران وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان

المعدوم قبل حدوث شيء آخر اولم يحدث فان كان المفروض ثابتا او مصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصبر
احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان المصير هو على الموضوع للماتية خلع الماتية وليس الهوائية او ما تجرى
(هذا التجري) * التفسير * الغرض من هذا الفصل اقامة دلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق
واعلم ان قول القائل هذا الشيء صار شيئا آخر يطابق على معان ثلثة اثنان منها صحيحان والثالث فاسد
اما الصحيحان فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم يظراً عليها صفة اخرى و ينزل الاولى كما يقال
صار الابيض اسود والماء نار او الثاني ان يتركب منه ومن غيره شيء ثابت كما يقال صار الغزل كر باسا والحشب
سريرا وهذا المصير معقولان صحيحان واما الثالث فهو ان تصيرا حد الشئ عين الآخر فهذا باطل محال
والبرهان ان الشيء اذا اتحد بشيء آخر فهما في هذه الحالة اما ان يكونا موجودين او معدومين او احدهما موجودا
والآخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتحد بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحد بل عدما
وحصل شيء ثابت وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما لم يتحد ايضا لان الوجود يستحيل ان يكون
عين المعدوم وظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهي واضحة الا في ابطال
احد هذه الاقسام الثلاثة فانها مختلفة جدا وبعد الوقوف على الغرض لا حاجة اليه * نذير * (فيظهر لك من هذا ان كل
ما تعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء اخر) * التفسير * لما بطل القول
بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شئيا غيره فان تعقله لذلك الشيء يكون صفة حاله فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك
التعقلات والعلوم * المسئلة الرابعة * في اقسام التعقلات واحكامها وفيها تنبيهان * تنبيه * (الصور العقلية
قد يجوز اوجدها ان يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفاد صورة السماء من السماء ويجوز ان تسبق الصورة ولا
الى القوة العبادلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا لم تجمله موجودا ويجب ان يكون ما تعقله واجب
الوجود من الشكل على الوجه الثاني) * التفسير * التعقل على قسمين احدهما ما يكون متأخرا عن المعقول
كعلمنا بالسماء فانه انما حصل بعد ان ادرك كنهه في الخارج ويسمى هذا القسم التعقل بالاعمال الانفعالي وثانيهما ان يكون
مقدما عليه مثل ان المهندس يستخضر في عقله صورة الدار ثم يوجد في الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك
بالعقل الفعلي ويجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثاني ومعناه انه يجب ان يكون علم الباري
تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو محال * تنبيه * (كل واحد من الوجهين
قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل
للاصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير
النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته * التفسير * التعقل الفعلي والانفعالي تنقسم كل واحد
منهما الى ما يكون للشيء من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثاني لافتقر كل واحد الى آخر
لا الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا وجب ان يكون ذلك له لذاته لا لغيره
* المسئلة الخامسة * في كيفية علم الله بذاته وبالكلية ثلثة فصول * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته
بذاته على ما حققه ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجودها
في سلسلة الترتيب التنازل من عنده طولا وعرضا) * التفسير * كنا استدلنا في الابواب السالفة انه تعالى
عالم بذاته وبسائر المعلومات وآلان تريد ان تبحث عن كيفية حصول تلك العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا
الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد وان يكون حاصل لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم
ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم يلزم
من علمه بمعلوله علمه بسائر العلويات التنازلة من عنده طولا وعرضا اما طولا فكالعقول التي كل واحد منها
علة العقل الذي تحته واما عرضا فكما اذا صدر شئان او اكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل (عقل)

عقل ونفس وقلت معا واقتل ان يقول لم قاتم ان علمه تعالى بذاته يقتضي علمه بمعارفه بيساه انكم اما
ان تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله او تقولوا ان علمه بذاته من حيث
انها دالة لذلك المعلوم تقتضي علمه بذلك المعلوم والاول ممنوع فلم قاتم ان علمه بذاته المخصوصة التي هي من جملة
لواحقها واعتبار انها كونه علة لذلك المعلوم تقتضي العلم بذلك المعلوم فقط. اهر ان هذه
المقدمة ليست بديهية بل لا بد فيها من الدلالة وانتم ما ذكرتم الدلالة عليها واما الثاني فباطل لان علمه
تعالى بان ذاته علة للشيء الفلاني علم باضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء والعلم باضافة امر
الى امر مسبوق بالعلم لكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلوم مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم
الدور وانه محال * اسارة * (ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا
ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراف الاول ولما بعده منه في ذاته وبعدمها الادراكات النفسانية التي
هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبدد المبادئ والمناسبات) * التفسير * مراتب العلوم ثلاثة فالمرتبة
الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما بعده على ما امر تقريره المرتبة الثانية
علم العقول بعلمها ومعلولاتها اما علمها بعلمها فليس ذلك لها من ذواتها بل من علمها لان الفلاسفة
زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لا يوجب العلم بالعلة ولا جمل القضية الاولى
قالوا ان علم الباري تعالى بذاته دالة لعلمه بغيره لان ذاته دالة بغيره والعلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول ولا جمل
القضية الثانية قالوا ان علم العقول بعلمها غير لازمة لها لذواتها بل فائضة عليها من علمها وبيان هذا
الفرق على قانون قواهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت
العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلول واما المعلول فافتقاره الى العلة ليس
الا لامكانه والامكان لا يحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن
ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لا يحوج الا الى مطلق العلة والمرجح واما تعيين العلة فلا يكون
الا من جانب العلة يعني انه لما حصلت تلك العلة وهي لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول
اليها لكونها موجبة له لا افتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكن
ويلزم من علمه بكونه ممكن علمه بان له دالة لار كل ذلك من لوازم ذاته فاما تعيين العلة فلم يمكن من لوازم ذاته
لا جرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلمه المعينة وظهر ان العلم بالعلم يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول
لا يوجب العلم بالعلم فثبت ان علم العقول بعلمها ليس لها من ذواتها واما علمها بمعلولاتها فلهذا ذلك من ذواتها
ولتقابل ان يقول هذا لا يستقيم على اصولكم لان عندكم في كل عقل اعتبارات ثلاثة وجوبه بغيره ووجوده
وامكانه ثم استندتم الى هذه الثلاثة عقلا او نفسا وقلنا فاذا زعمتم ان علم العقل بالمعلول مستفاد من علمه لزم ان تدنوا
في العقل الذي هو العلة اعتبارا رابعا ليكون مستندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما تحصل
فيها من فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة حاصلة بحسب استعدادات مختلفة المبادئ والمناسبات
ولنرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا
والمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وقاعة لعلها وهو رجوع عن قواهم
المشهور في امتناعه واما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول لاشراف الاول ولما بعده من ذاته
فالمراد ما ذكرنا من ان ادراك العقل لخاله اولي اعلمه باشراف الاول واما ادراكه لما بعده اي لمعلولاته في ذاته
واما قوله وبعدمها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلي متبدد المبادئ والمناسبات
فالمراد منه ظاهرا وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورسم لانها امور حادثة فهي كالنقوش الطارئة على اللوح مادة
والزائلة عنه اخرى * وهم وتنبه * (واعلم ان قولنا ان كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا ببعضها مع بعض كما ذكرت
ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقبا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته

بذاته ثم يلزم فيوميته عقلا بذاته بذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلية في الذات مفومة بها وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تسلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية
وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته) * التفسير *
هذا سؤال جيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة
المعلوم عند العالم فقد حصل في ذاته صور المعلومات بأسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلزمك ان يكون
ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه
محذور لان الدلالة انما دلت على تنزه ذات الله تعالى عن الكثرة فاما انه لا يكون في لوازمه كثرة فذلك
مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فيكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه
بالاشياء كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا يوجب الكثرة في المزموم فان الوحدة التي هي ابعد الاشياء
عن طبائع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها انصفا للاثنتين وثلاثا للثلاثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى
مالا نهائية ثم قال بعد ذلك والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب
ذلك كثرة اسماء اي تأثير لذلك في وحدانية ذاته واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب
الفلاسفة في مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا
وههنا اعترف الشيخ بان المؤثر في تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل
وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والساوب وههنا اعترف
بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية
وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول
صورها في العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبهم ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية
لماهية العقول والمساوي للجواهر والكميات والكيفيات في تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر
ان الفلاسفة لا يمتنعون ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية * المسئلة السادسة * في كيفية علم الله تعالى
بالجزئيات وفيها فصول اربعة واعلم ان الجزئيات قد يعلم على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير المعلوم لغير
العلم به وتعلم ايضا على وجه يلزم ذلك الغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا في تحقيق كل واحد من هذين النوعين
ثم اشتغل بنفي احدهما واثبت الآخر * اشارة * (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكلليات من حيث يجب باسبابها
منسوب الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية
واحاطة العقل بهما وتعمقهما كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن
او قبله او وقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوف اجزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو
جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع اولم يقع
وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويرتول مع زواله
وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في موضع
كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقلا ذلك
امر ثابت قيل كون الكسوف ومعة وبعده) * التفسير * الجزئيات اذا عقلت اسبابها عقلت كلية ولا يتغير
تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بانه مؤثر في الشيء الفلاني فان ذلك الشيء يقتضي حركة
الفلان والكوكب وان يقتضي حركته وصوله الى الموضع الفلاني حال ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وانه
متى كان كذلك حصل الكسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق
يصير جميع الجزئيات على جمع تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يغير المعلوم فاذن هذه (العلوم)

العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه وبعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الآن او مضى
او سيحصل فانه يجب تغير عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئي كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير
المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهرة الاقوله وهو ان العاقل لا ر
بين كون القمر في موضع كذا الى آخره فان المراد منه ان من عقل ان يكون بين كون القمر في موضع كذا وبين
كونه في موضع كذا كسوف جزئي كان هذا انعكاسا ثابته قبل الكسوف ومعه وبعده وقوله من زمار اول
الحالين محدود الفاظ ليس فيها كثير فائدة ولوحظ فنانا انتظم الكلام جدا فلعلها ليست من كلام الشيخ
والاولى حذفها * تنبيه وشارة * (فد يتغير الصفات للاشياء على وجود منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك
بإستحالة صفة متفرقة غير مضافة ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك
الجسم استحالة ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو غير صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته
فان كونه قادرا صفته واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلال وما اوليا ذاتيا
ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق
ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ماضى ذلك في كونه قادرا
على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات
الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي هو قبله ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث
الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما لشيء ما يختص الاضافة به
حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة عالما مستانفا
يلزمه اضافة مسأفة واهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وقرهية
تحققها لا كما كان في كونه قادرا بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف ليه من عدم
او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لاني اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي
يلزمها تلك الاضافة ايضا ليس موضوعا للتغير لم يجران يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب
القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات) * التفسير * لما
بين الشيخ ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الآن او غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها واد
ان يتنج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة انصافه تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا في اقسام
التغيرات واصنافها فذكر انها على ثلثة اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان يكون صفات حقيقية
عارية عن الاضافات كالسواد والبياض او صفات هي مجرد اضافات لكون الانسان عينا وشملا
او صفات حقيقية ذات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة التي لا يلزم من تغير
مالها من الاضافة تغيرها والآخر ما يلزم من تغير مالها من الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون
الشيء قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحالة ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك
الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة
الى امر كلي وهو تحريك الجسم فاما ان يكون كون ذلك الجسم زيدا او عمرا فغير معتبر في بقاء القدرة لان
المعتبر فيها ان يكون متعلقا بتحريك الجسم لا بتحريك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم
او عدم واما الثاني فهو مثل العلم بعدم الشيء حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت
الاضافة والعلم معها والذي يدل عليه امور الاول وهو ان العلم بعدم الشيء مخالفا للعلم بوجوده وغير
قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس لكان ذلك جهلا واما اذا وجد العلم بعدمه حال
عدمه او بوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون عالما ولو لا ان العلم بعدم الشيء مخالفا للعلم بوجوده

والاقسام كل واحد منهما مقام آخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما ان العلم بعدمه حال عدمه علما ولا يمكن كذلك ثبت ما ذكرناه واشتاتى وهوان من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفيه في العلم بدخوله في الدار عند دخوله فيها لانه لو كان في بيت مظلم لا يعبر فيه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون علمه بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كما في حصول العلم بانه قد دخلها الآن بلى متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان علما بمعنى كلى لم يكف في ان يكون عالما بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة لانفس مستجدة لها اضافة مستجدة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها وثبت ما ادعينا من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما اطلب الشيخ في تقرير هذه الاقسام قال فليس موضوعا للتغير لم يجران بعرضه تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ومعناه ان التغير في القسم الاول وهو الذي يكون مثل السواد والبياض وفي القسم الثالث وهو كالعالم محال واما في القسم الثاني وهو كاقدره فالتغير فيما لها من الاضافات حاز لان المتغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لان نفس الصفة التي هي كاقدره هذا حاصل الكلام ولقائل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة في الخارج فاذا اجوزتم التغير في الاضافات المعارضة لذات الله تعالى فقد اجوزتم ان تحدث في ذاته صفة بعد عدمها او تزول عنها صفة بعد وجودها فيها وذا جازتم ذلك ههنا فلم لا تجوزون مثله في الصفة ذات الحقيقة واي دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن وقعت المساعدة على ان التغير في الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذي تعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم في العالم فقد ابطالناه بما فيه مقنع واذ كان كذلك كان التغير في العلم تغيرا في مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع في قولهم العلم بالجزئيات يجب تغيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان يشهد على وجوب التغير لكن يزعم ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير في الاضافات المعارضة لذات الله تعالى فلم لا يجوز ايضا تغيره في هذه الاضافة وتحقيقه وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المساعدة بالعالم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى في نفسه لكن بشرط ان يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الاخر وما ذكره الفلاسفة في استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرنا في سائر الكتب واعترضا عليه واذا كان كذلك سقطت عنهم على القدح في علم الله تعالى بالجزئيات * نكتة * (كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حالة متغيرة في نفسك يتبعها اضافة لازمة لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة * التفسير * لما ذكر الاقسام الثلاثة للصفات الحقيقية في الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التي هي مجرد اضافات فقط مثل كون الشيء يمينا وشمالا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما وقادرا فهى صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين تازعوا في ذلك وزعموا ان العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فاما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه * تنذير * (والواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علم زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض بصفة اذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شيء لا كل شيء لازم بوسطاء غيره سطتأدى اليه بعينه قدره الذي (هو)

هو تفصيل فضائه الاول تأديا واجبا اذا كان ما لا يجب لا يكون ككاملات (* التفسير * لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير وكان التغير على واجب الوجود ممثلا صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا متغيرا ويجب ان يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه عالم يجب وجوده عن ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب الوجود وثبت انه لا راجب الا الواحد فاذن جميع الممكنات مستندة الى الباري تعالى وقد عرفت ان العلم بالادلة عامة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على اقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة وما القضاء والقدر الاذان اورد ههنا ههنا في معنى بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما لقدر فهو سائر الماولات الصادرة عنه طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر * المسئلة السابعة * في شرح عنائه تعالى فصل واحد * اشارة * (فالناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون علمه بالكل حتى يكون على احسن انظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الوجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير ان يعاثر فصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منع افيضان الخير في الكل) * التفسير * : علم ان في النمط السادس لما بطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو ان بفعل الفاعل فلا ينتفع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدر في كونه تعالى مختارا لاجرم احتاج الى تفسير العناية والآن ايضا قد ح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المعنى المتعارف مما لا يستمر ايضا مع القدر في العلم بالجزئيات لاجرم اعاد تفسير العناية مرة اخرى والتفسير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هناك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة في الاعداد * المسئلة الثامنة * في كيفية دخول الشر في القضايا الالهية خمسة فصول * اشارة * (الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تعبري وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المحركات وفي القسمة امور شرية ما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجرد المحتش مبدأ افيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضائه مثل وجود الجواهر المقايه وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضائه فان في ان لا يوجد خير كثير لا يوثق به تحرزا من شر قليل شر اكثير وذلك مثل خلق النار فان النار لا يفضل فضيلتها ولا يكمل مؤنتها في تميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يشفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها وحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأدى احوالها وحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني عنها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كما المقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقديم تقسيم وهو ان يقول الوجود اما ان يكون خيرا محضاً او الخيرية غالبية فيه او الخيرية والشرية فيه سياتان او الشرية غالبية فيه او يكون شرا محضاً فهذه اقسام خمسة لا من بدعيها اما القسم الاول فان الحكمة الالهية التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجلود يقتضي حصوله واما القسم الثاني فان الحكمة تقتضي حصوله لانه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات الغالبة فاذن في حصوله * ٥٥ * مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله عكس

ذلك ونحمل ادنى المفسدين لدفع افعاله من مقتضيات الحكمة وهو المراد عن قوله ان في ان لا يحد الخير كثير تحرزا
عن الشر القليل شرا كثيرا ومثال هذا القسم ان رفاذها لا يمكن كونها موجودة موصوفة بغيرها بخاصيتها
التي هي منشأ المنافع العظيمة الا لو يكون بحيث قد يتأذى في بعض احوالها الى ان يحترق بها حيوان والا انسان لا يمكن
دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا لو يكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطاء
في الهيئات النظرية والعملية يكون سببا للضرر في المباد واما الاقسام الثلاثة الباقية فهي غير موجودة لان اذا
ناظرنا في احوال اهل هذا العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اعم واتموا كثيرا واذا عرفت
ذلك ظهر ان الشر داخل في القضاء الالهي بالعرض يعني ان الاور التي كانت الخيرية غالبية عليها كانت مقصودة
لما فيها من الخيرات الغالبة لاجرم وجبت تلك الشرور اقلية اللازمة لها ولا تكونها لازمة لما كانت الخيرات ولا
وجدت ولقائل ان يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون خوصكم
فيهم من الفضل وانما قلنا ان البحث ساقط عنكم على حسب اصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لا يستقيم الا مع
القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والتعجب العقلية واتم لا تقولون بواجب من هذين الاصلين فاما انه
لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر في افعال الله تعالى انه موجود اذ كان تعالى مختارا
يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك وانما اذا كان موجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون
مصدر الماصد عندكم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك لان جراه هو انه اعم ووجدت هذه الافعال عند لان ذاته
تعالى كانت موجبة لذاته وكان يستحيل في العقل عدم صورها عند ما كانت تلك الافعال حبرات محضة
او شرورا محضة واما انه لا بد من القول بالحسن والتعجب العقلية لا بد من ان لا يقول بذلك كان الكل حسب اصولها
من الله تعالى على ما هو قول الاشعية واذ كان كذلك استحال ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب
ان يكون فاعلا ثبت ان هذا البحث بما يستقيم على قول المتدبرين بهذين الاصلين وهما المعتزلة واما الذين ينكرونها
كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوصهم فيه فضولا والفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران
احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من اى الاقسام الخمسة المذكورة اى المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات
محضة او شرور محضة او معتزلة والثاني ان نعلم ان الله تعالى بالنظام الاكل سلة لوجود ذلك النظام
فبين ان النظام الاكل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل في الوجود ثم انزاعنا عن هذا الماهية ولكن التقسيم الذي
عليه بناء قاعدة الباب على تصور ماهية الخير والشر فيجب اول ان نبحث عن ذلك فنقول اشتهر في السنة الفلاسفة
ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واما الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل ان قالوا انما يحكم على لقتل بانه شر
لكننا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية عما فيه من الامور العدمية وجدنا ان الشر ليس الا لعدمية ما اذا نظرنا الى كون
القائل متمكنا من القتل فذلك خير لان اقدرة من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطعا فهو خير
لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك خيرا فانه لو كان حاسيا لا يتأثر
عن السكين كان شرا فاما اذا نظرنا الى فوات حيوة المقتول والى تفريق القتال بدنه وجدناه شرا ومعلوم ان هذين
الامرين عديمين فقلنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واعلم ان هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال
الخير وجود والشر عدم ربما يمكن ان يكون غرضه من ذلك تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ لا حاجة
الى ذلك الاستدلال والاحتجاج لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء اى معنى شاء وان كان غرضه منه ان يحكم على الخير بانه
لا بد وان يكون موجودا وعلى الشر بانه لا بد وان يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية موضوعها الخير ومجولها
الوجود فهنا انما يتأخر بعد تصور ماهية الخير والشر وكلاهما لا نفيه ثبت ان الذي ذكره غير جيد ثم بتقدير النزول
عن هذا المقام فهو تهويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام
الشرور الا الالم او ما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضروري حاصل بان الالم امر وجودي ولا خلاف فيه

بين العقلاء بل بين الناس من زعم ان اللذة عبارة عن زوال الالم فليس الامر كذلك بل لا خلاف بينهم في كون الالم
امرا وجوديا وانما كان الامر كذلك يظهر ان الذي يستشعر الناس بلفظ الشرا امر وجودي واما الطريقة
بطلق على عدم الالم فيقال الانسان الذي يكون في استلزامه في الحر وقب بخلق على اللذة وان عرفت هذا
التفصيل فليترك الكلام في العبارات ونقول حال الحيوان لا يخفى عن احد مسودته اما ان يكون في اللذة اولى في الالم
او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن النعمان من انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازي فانه زعم ان لا شيء
للذة الا زوال الالم فاللذة التي نجدها عند الاكل لا معنى لها الا زوال الالم الجوع والارادة التي نجدها عند الشرب لا معنى لها
الا زوال الالم العطش فانه متى كان الجوع والعطش اشتد كانت اللذة الحاصلة بالاشبع والشرب اقوى وكذا اللذة الحاصلة
في الصيف من الجلوس في الهواء البارد وفي الشتاء في الهواء الحار دفع لم انكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس
الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع مما كانت لدفع الفضلة المؤذية واما الاكثر من الثلاثة
والمتكلمون فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه اولها ان العدم يستحيل فيه التغاير بالثبوت والاضداد
فلو كانت اللذة امرا عسويا لما كانت لذة اقوى من لذة اخرى وثانيها اننا نلذ باذراك صوت او صورة نذكرها
قبل ان يحطرب الوجودها حتى لا يقال ان الاستدراك انما كان لدفع الالم الشوق ففي هذه الصورة قد حصلت
لذة من غير زوال الالم وكذلك نلذ بمشاهدة بعض الاشخاص ولا يلحنا بقتلهم الالم حتى يقال اللذة خروج
عن المؤلم وثالثها ان كان يلزم ان لا يحسن من العقلاء عند ضعف شهواتهم ان يتداوا بالادوية الكريمة
ليبتدوا بالطعام لانهم يشغلون من يذهب نفسه لاجل ان يبتدوا بغيره في الحلة ان تبتدوا فلهذا ما قيل في استلزام
قول محمد بن زكريا واثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق ما التعريض للذات والالام او اللذات والالام
فاما التعريض للذات فان قتنا يقول ابن زكريا يظهر فساد ما اعترفنا بكونها امورا ثبوتية لكننا اذا تأملنا وجدنا
اللذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق الالم او دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا بقاء البدن خاليا عن الالم والذي يقل
الصحة لذية فهي مكبرة لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم نجدها من النفس استحال ادعاء وجودها وسيأتي
لذلك زيادة تقرير في النمط الثامن وايضا فالسلامة عن المؤذيات الخارجية والداخلية لا معنى لها ايضا الا عدم
الالم او عدم ما يؤدي الى الالم وايضا استقامة اسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال ليست الا وسائل لدفع الالام
المشوقة واما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس في الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل
ذلك يرجع الى دفع الالم الجوع والعطش واذي الحر والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يرجع طعام
على طعام منه كوخة على اخرى لانهما كان الغرض من الاكل والجماع دفع الالم الجوع والالم الفضلة المخصوصة وذلك حاصل
بالكل وجب كون الكل مساويا كما انه لو كان الغرض من الاصطلاء دفع الالم البرد لا جرم لم يرجع بار على نار لانهما نقول
هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب في ترجيح طعام على طعام بعد اشتراكهما في ازالة الجوع كون الطعام المكروه مؤلما
بطبعه او رايحه او شكله او مقارنا به لان كثرة تناوله اورث الملالة والطعام المطاوب موصوف باضداد هذه الصفات
فلا جرم يرجح طعام على طعام ومنكوخة على اخرى فقرر بما بيننا ان الغالب على احوال الخلق اما الالم
واما دفع الالم وان اللذة الحاصلة التي هي كيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست الا في صورة نادرة جدا
كالمطيرة في البحر مثل ما عددتموه من الاستدراك بصورة او صوت ما عرف وجودها قبل ادراكها ومثل ما يشبه
ذلك واما الالام فكثيرة جدا وان كان بعضها في غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيفة وهي الامور
التي لا تنفك الانسان عنها في اكثر اوقاته كالغصوم والهجوم والخوف والوجل والجباه والغضب والالام الحاصلة
عند الجوع والعطش والاشتغال بالمكاسب والخوف وشتم الروايح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكروه وابداء
الذباب والبق والقمل والنمل الى سائر الامور التي لا يمكن حصرها اكثر منها واذا ثبت ان الالام غالبية والذات
الحقيقية مغلوطة فلو كان المقصود من الخلق والابحاد تلك الذات القليلة مع علم الخالق بحصول الالام الكثيرة وكان

ذلك أكثر فالشر الغالب لاجل خسر مغلوب وظهور ان الذي ذكره ان الغالب على هذا العالم الخير باطل لا يقال
المرض وان كان كثير لكن الصحة اكثر لاننا نقول للصحة قد يثابرها حالة عدمية وهي بقاء الانسان خاليا عن اللذة
والالم وليس الا ان كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها للآلام فهذا
هو الشر المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود فيه ان لا يكون معروضا للذة ولا الالم فيقول ان هذا
لا يصلح ان يكون داعيا الى الخلق والايجاد لان البناء على العدم الصريف كذلك بل ذلك اولى لانه كما لا يصلح
اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصلح اليه الشر الغالب فكان البقاء على العدم اولى وعند هذا المضيق ترى
المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤال طلاب العلة وهو باطل لان الله تعالى
خالق للعالم لذاته لا لعلته فنقول حينئذ لهم الآن قد اترقتم بحقيقة مدعيتكم وهو انه تعالى مؤثر بالذات
فلا يجوز ان يقال لم حصل الشر في مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز تمليه بعلته منفصلة وحينئذ يظهر مما ذكرناه اولا
ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى اننا وياين المتقدمين واما القائلون بالفاعل المختار فذهبهم من انكر الحسن
والقبح العقليين وقال كل ما يفعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث ايضا عنه واما المعترفون بذلك
وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمنافع والانصاف انه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض
للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالم كالقطرة في البحر على ما مر تقريره بل الاولى ان يجعل المقصود التعريض
للمنافع الاخرية قال المصنف محمد بن عمر الرازي رضي الله عنه واذ بعد ان من الله تعالى على يا سلامة في اكثر الاحوال
حتى كائني كنت متمسكا عن اكثرين في ذلك اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية لست اقول الامور
العدمية بالالام الجلية والخفية كما عددناها وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام واذا كان الامر كذلك
فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوبا فيها او لا ما ترجوه من اللذات العظيمة لاخرية
والا كان العدم المستقر اولى * وهم وتنبه * (واعلمك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة
الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كان احوال البدن في هيئة
ثلاثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبح والمسقام او السقيم
والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلا ما كان كذلك حال
النفس في هيئتها ثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخرية وحال
من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذكر
من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الايلة وآخر كالمسقام
او السقيم هو عرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر فالوسط فاش غلب واذا اضيف اليه الطرف
الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة * التفسير * الغرض من هذا الفصل القدر فيما ذكر من ان الخير
غالب وتقريره ان ترى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك شرور لانها اسباب
العقاب وعلى هذا التقدير الشر غالب ثم اجاب عنه بانه كان احوال البدن في الجمال والصحة على اقسام ثلاثة احدها
الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث القبح والمريض والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة
قسطا وافرا او معتدلا او يكونان من اهل السلامة فكذا حال النفس في هيئتها ثلاثة احدها الغاية في كمال العلم
وحسن الخلق والثاني الخالي عن العقائد الحقبة والباطلة والاخلق الجيدة والرديئة والثالث الموصوف
بالاعتقادات الباطلة والاخلق الرديئة فالقسم الاول ينال السعادة العظمى والقسم الثاني فهو من اهل السلامة
ونيل حظ ما من الخيرات الا بجملة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش
غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة الغلبة ولما قل ان يقول اما ان تقولوا بان المتوسط من اهل
السعادة او من اهل السلامة والاول مكابرة لان الذات المتوسطة في الصحة والجمال غير غالبية على عدم * لذاتهم *

لذاتهم على ما يئناه وان كانت غالبة على آذانهم والثاني مسلم لكنه يخرج منه ان السلامة غالبة لكن السلامة لا تصلح داعية الى الخلق والايحاء فبطل ما ذكرتموه ثم ان تنزل عن هذا المقام لكنكم ذكرتم ان احوال النفس في العقائد والاخلاق ثلاثة طرفان وواسطة وذكرتم ان الواسطة هي الغلبة فان عنتهم به ان الواسطة في العقائد هي الغلبة اي النفوس الخالية عن الحق والباطل اكثر من النفوس المتقشفة فهذا مسلم لان اكثر الخلق عوام وان عنتهم ان الواسطة في الاخلاق هي الغلبة فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفرسهم مستغرق في محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب بل القسم ان اعني النفوس الفاضلة في الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الرديئة الاخلاق كالقطرة في البحر فكيف يقال الغالب اهل السلامة واعلم ان جواب هذا السؤال سأتى في الفصل الذي بعد ذلك * تنبيه * (لا يقنع عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقنع عندك انها لا ينال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقنع عندك ان تفريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل فانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفعا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع ان هذا فضل بيان) * التفسير * لذكر ان الوسط في العقائد والاخلاق اعني النفوس الخالية منهما هو الغالب وحيث ان خطر بهال الانسان ان سبب السعادة الآخروية ليس الا العلوم فالتفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادات فيكون الغالب على النفوس ان تكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق وايضا فالتغلب على الخلق الاخلاق الرديئة وذلك سبب العقاب فيكون الشر غلبا على ما قررناه في الفصل المتقدم وقد ذكر في هذا الفصل ما يدفع هذه الاشكالات فقال لا يقنع عندك ان السعادة الآخروية نوع واحد ولا يقنع عندك انها لا ينال اصلا الا بالاستكمال في العلم والمراد منه انه لا ينبغي ان يجزم الانسان بان السعادة في الآخرة نوع واحد وانه لا يمكن اكتساب ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا لا يلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الاول واما قوله ولا يقنع عندك ان تفريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وخدمته وذلك في اقل اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقديره من وجهين احدهما ان الذي يقتضي العذاب المخلد هو العقائد الرديئة فاما الاخلاق الرديئة فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك ويتخاص تلك النفوس الى سعة من رحمة الله تعالى فاذا تأملنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل اولا بالسعادة لا بديلة الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة وثانيهما انه ليس كل خلق ردى فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردى الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا بالغا ولا شك ان ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح يتكد اي قطعه فقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطعة لها واما قوله ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفعا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه ان من اعتقد ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان تقيا عن الآثام والاوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه ان يكون اهل النجاة يوم القيامة في غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من اصحاب السعادة والنفوس التي باشرت الآثام ستخلصون ايضا الى السعادة وحيث يكون الغلبة لاهل النجاة * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول هلا يمكن عن تبرأ القسم الثاني عن حقوق الشر فيكون جوابك انه اوبرى عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكأن النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود على ما بينا) * التفسير * هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشر

في القضاء الالهى وعونه تعالى لم يميز الخير الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذى يمكن ان يكون حيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقى في التقسيم قسم آخر وهو الذى لا ينفك عن شرما البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لوراء عما فيه من الشر كما كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكننا قد دللنا على ان هذا القسم الثانى يجب في الحكمة ايجاده ولا يليق بالجوداه له * وهم وتنبية * (واعلم انك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئته كما يستعمل هو كالارض للبدن على ذنبه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقرعها بدولا من وقوع ما يتبعها واما الذى ان يكون على جهة اخرى من مبتدأه من خارج فحديث آخر ثم ذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التى تثبت فتتفع في الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة جبت التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم لولم يكن هناك الاجانب المبني بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسلما واما ما يورد من حديث انظروا العدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بذلك على ان ذلك من المقدمات الاولى فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح واعمل فيهما ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليبتفت الى الواجبات دون امثاله وانت قد عرفت اصناف المقدمات في مواضع اخرى * التفسير * قال صاحب الصحاح يقال لا يلتفت لفت فلان اى لا ينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهوائه اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان قالا لشيء من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوار انفسانية التى اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب له عقابا باطلاة والاخلاق الرديئة وهذه الاشياء يوجب عذاب الشديدا عند انقطاع النفس عن البدن لا جرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم للتدبيرات الرديئة السالفة وثانيهما ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا لا يتأتى الا مع القول بالفاعل المختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدأه من خارج فحديث آخر ثم انه ان قرر الجواب بناء على هذا الاصل وقال الوجه في حسنه انه يمكن ان يكون التخويف موجودا فيما ينسب لانه لا خوف العقاب لما نزع الخلق عن القبايح والتصديق موكد للتخويف فلهذا لغرض حسن منه تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضره لذلك الشخص لكنه منفعه لاكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لاصلاح الكل كما في قطع عضو لبقاء كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزئى الى الكل كنسبة الجزء الى الكل ولقائل ان يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبني على انه لا بد من التخويف لكن كما يقال ان كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال ان كان القدر فلم التخويف واذا كان الكلام بالثبوت والاثبات في الموضوعين واحدا لم يجز جعل احدهما مقدمة في تقرير الاخر وثانيهما وهو ان هذا انما يتفهم لو كان المعذبون اقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المسلمين اكثر من الناجين فان اهل الاسلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكروا ذلك فقد خالفوا قول ائمة الاسلام مع ان غرضه من هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال واما ما يدكرونه من حديث انظروا العدل الى آخره فالمراد منه القدح في اصول المعتزلة في الحسن والقيح والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه المقدمات غير اولية بل محتاجة الى البرهان ثم المنط السابع * و *

ولوا هب العقل جدا بلا نهاية * النمط الثامن * في البهجة والعادة وفيه مسائل * المسئلة الاولى *
 (في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الحسية) قال المصنف رضى الله عنه اعلم ان الشيخ
 كانه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء اللذة الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط
 بين ان اللذات الخبيثة والاهمية اقوى من الحسية الخارجية * وعم وتنبه * في انه قد يسبق الى الاوهام
 انعامية ان اللذات القوية المستعيلة هي الحسية وانما مداهها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن
 ان ينسب من جعلهم من له تميز ما فيقال له ليس الذم بصفوة من هذا لئيل هو المنكوحات والمطعمات
 واور يجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتكهن من غابة ما راو في امر حسيس كما شطرنج والبرد قد يعرض له
 مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعترضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح اطباب العفة والرياسة
 مع صحة جسمه في صحة حشمة فيرفض اليد منه مما امر ابا الحشمة فيكون مراعاة الحشمة اثر ادلة محالة من المنكوح
 والمطعوم وذاعرض للكرام من اناس الانذ ذبانه يصيرون موضعه آثروا على الانذ ان يستهوى حيواني
 متدفس فيه وآثروه غيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به ولذلك قال كبرياء من يستهوى الجوع والعطش
 من الحافضة على ماء لوجه ويستحق هزل الموت مفاجأة اعطى عند مناجرة لمبرزين وربما افهم الواحد
 على ددد دهم متمسكا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد واثوب بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت
 فقد بان ان اللذات الباطنة مستعيلة على اللذات الحسية وليس ذلك في المسائل فقه بل في الحجم من الحيوانات
 فان من كلاب الصيد ما يقتص على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه والرضع من الحيوانات تؤثر
 ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من محطرتها في ذات حيتها نفسها فاذا كانت اللذات
 الباطنة اعظم من الظاهرة واولم تكن عقلية في قولك في العقبة) * التفسير * الغلب على ادهام الاكثري
 ان اللذات القوية هي الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات لصلا ومنهم من يعترف به سائرهم يقول انها
 ضعيفة جدا بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ ابطال قوايم في هذا الفصل وبين ان اللذات الباطنة
 اقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالاول ان اقوى اللذات الحسية لذات المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان
 قد يترك الطعام واشربا طلبا للذة العقلية في الزد والشطرنج واولا ان هذه اللذة اقوى من تلك
 والامتر بحت عدته على تلك الثاني وهو ان الانسان قد يترك المعطرم والمنكوح في حضر من حشمة
 واولا ان مراعاة الحشمة الدوا لا تترجى الثالث وهو ان الانسان ربما احتج الى طعام او شراب حاجة
 شديدة ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه واولا ان لذة الاشارة اثر واما كمال كذلك الرابع وهو ان الانسان
 اذا كان كبير النفس فانه يقاسي الم الجوع والمطش للمحافظة على ماء الوجود يستغفر الموت عند مناجرة
 المبرزين وربما حارب الواحد مع جمع عظيم يقطع بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده
 من لذة الحياة اولانه يتوقع الذكر الجليل بعد الموت كانه بظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت ولاجل الرعية
 في ذلك لا يسالى بالموت ويستحق الحياة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما
 بين ذلك في الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل ايضا في سائر الحيوانات وذكرناها صورتين فالاولى ان
 من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان الراضعة
 من الحيوانات تؤثر ما رادته على نفسها وربما كان جدها في دفع العدو عنه اشد من جدها في دفع العدو
 عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فاظك
 بالعقلية واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعي خطاني جدا * تذييل * (فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول
 اننا لو حصلنا على جلة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا نشك في سعادة يكون لنا والدي يقول هذا فيجب ان يبصر
 ويقار له بامسكين اهل الحال التي للملائكة وما فوقها الذوا بهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون

لا أحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بهما) * التفسير * لما أثبت في الفصل المتقدم أن اللذة الباطنة أقوى
أثبت في هذا الفصل أن اللذة العقلية أقوى واحتج عليه بأن الحل التي للملائكة لا شك أنها الذوا بهج مالم بهام
وذلك يقتضي كون اللذة العقلية أقوى وأعلم أنه لا شك في أن هذا الوجه اقترعى خطابي جد * المسئلة الثانية * في بيان
ماهية اللذة خمسة فصول * تنبيه * (أن اللذة هي إدراك ذيل أو حصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم هو إدراك ذيل أو حصول ما هو عند المدرك آفة وشئ وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذي
هو عند الشهوة خير مثل الطعام المثلث والملابس الملاثم والذي هو عند الغضب خسر فهو الغلبة والذي
هو عند العقل خير فتسارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار قائل الجمل ومن العقلات ذيل الشكر ووفور المدح
والحمد والكرامة وبالجملة فانهم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بقياس إلى شئ ما به هو الكمال
الذي يخص به وينحصر به واستعداد الأول وكل لذة فإنها يتعاقب بامرئ بكمال خيري وإدراكه من حيث هو
كذلك) * التفسير * انقضى من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والشهور أن اللذة إدراك الملاثم والالم
إدراك المنافي ثم يفسرون الملاثم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا
للمدرك من حيث هو كذلك ولما نتاجوا إلى تفريق الملاثم والمنافي فيهمذين النفسين لا جرم حذف الشيخ منهما
لفظي الملاثم والمنافي وذكر بدلتهما تفسيريهما فقل اللذة إدراك أو حصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث
هو كذلك وإنما قال من حيث هو كذلك لأن الشئ ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث
أنه كمال وخير يكون لذة وأما إدراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذة وأعلم أننا عرفنا اللذة بالكمال والخير
والالم بالآفة والشر وحب أن يكون ماهيات هذه الأشياء معلومة أولا ما الخير والشر فلهما تفسيران أحدهما
ما ذهب الشيخ إليه من أن الخير هو الأمر الوجودي والشر هو العدمي فعلى هذا يكون قوله للذة إدراك
الخير والالم إدراك الشر يرجع إلى أن اللذة إدراك الوجود والالم إدراك العدم ولكن ذلك باطل قطعا
أما في اللذة فلأنه يلزم من ذلك أن يكون إدراك الأحوال الحاصلة عند احتراق الأعضاء أو تبردها بالتحل لذة
لأنه حصل هناك إدراك الوجود ولزم في سماع الأصوات المكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الأشياء المؤذية
أن يكون كذلك إذت وذلك مملا خفا في فساد اللههم الآن بقول قائل أنا نسمي هذه الأشياء باللذة
فأنا لا نأزعه فيه إذ لا مشاحة في العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التي حاولنا تعريفها
فأنا نجد عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الأحوال النفسانية ونحن
لم نحاول إلا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم لضروري حاصل بأن الأمر الحاصل عند الاحتراق
ليس من جنسها بل ضدها فلهذا فساد ذلك وأما في الالم فلأن العدم لا يكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور
وهو أن الخير هو اللذة وما يكون وسيلة إليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة إليه وإذا كان كذلك فقولنا
اللذة إدراك الخير والالم إدراك الشر معناه أن اللذة إدراك اللذة وما يكون وسيلة إليها والالم إدراك الالم
وما يكون وسيلة إليه وفساد ذلك ظاهر وإذا عرفت ذلك فنقول للشيخ أن فسرت الخير والشر بأحد هذين
التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان فسر بهما بشئ ثالث فلا بد من ذكره لتظهر في أنه هل هو جيد
أم لا وأما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول في الخير والشر والاكثرون فسر الكمال بأنه حصول
شئ ما من شأنه أن يكون له فيقال لهم أن كان المراد من قولكم من شأنه أن يكون له أي يمكن اتصافه به لزم
أن يكون الجهل والاخلق الرديئة كالات لأنها صفات يمكن اتصاف أنفس بها وكذلك الأشكال
المعوجة والنفسوس الرديئة والتركيبات الفاسدة يلزم أن يكون كلها كالات لا يمكن اتصاف تلك الأجسام
بهذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا آخر فادكره لتظهر فيه فقد ظهر ولا ح أن التعريف الذي ذكره اللذة
والالم ليس بجيد وأيضا وقوله اللذة إدراك ذيل لكذا فيه بحث آخر وهو أن لفظة ذيل لا شك أنها

انهم ههنا محرز وتحقيقه الادراك اذا كان الادراك تدورا كارت له هذا اللغز المحجوز في اولي والتجدي وفي هذا
 الباب ما ذكرنا ان ماهية اللذة والالام منصورة تصورا وايديهم بل تصورهما من اجلي التصورات واطمها وادواها
 والمراد من الحد والرسم تعريف الحقي بالوضع وان كان كذلك كان تعريفها بين الماهيتين خطأ فاما قوله فقد يختلف
 الخير والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك لخيرين ان الامر كذلك في اللذات
 الشهوانية والذات الغضبية والذات العقلية اما الشهوة فلان الملائم للمس لها والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكهم اللذة
 واما شهوانية الغضب فان الملائم له الغلبة فلا جرم كان ادراكهم اللذة غضبية واما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار فالحق
 اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فبعد استكمال العقل انظرى وتارة وباعتبار فالجليل اما تارة فقبل الموت
 واما باعتبار فبعد استكمال العقل العمل ثم ذكر بعد ذلك امورا اخرى الملائمة للعقل وهي ثيل السكر ووفور
 المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه
 الامور اكثر من رغبة الآخر فيه ثم لا بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل في جميع اقسامها عادالى
 شرح حد اللذة فذكر ان كل خير باق قيس الى شئ ما فهو الكمالي الذي يختص به وينحوه ويتوجه اليه بحسب
 استعداد الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمالي والخير شئ واحد وحيث يكون ذرا احد هما مقنيا عن الآخر
 فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فهي تتعلق بامر بن بكمال خيري وبادراك له من حيث هو وكذلك
 قال لم ان البحث المعنوي لهم في هذا الموضوع ان يقولنا اذا اكلنا وجدنا من انفسنا حالة تسير بالذلة ونعيم
 ية ما وبين ما عداها من ادحوال النفسانية ونلم ايضا ان احين ما كنا فقد ادركنا طعم ذلك الغذاء لكننا
 لا ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بل لابد من اقامة البرهان على
 ان احدهما نفس الآخر او غير والشيخ ما دار حول هذا المعنى اصلا * وهم ونبيه * (واعلم طائفا بظن ان
 من الكمالات والخيرات ما لا يلند به اللذة التي يناسب مبالغه مثل الصحة والسلامة فلا يتذبهما ما يتذ بالحو وغيره
 فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا واعلم المحوسات اذا استقرت لم يشعربها
 على ان المريض والوصب يجد عند الشؤوب الى الحالة الطبيعية من فصة غير خفي التدرج لذة عظيمة
 * التفسير * الغرض من هذا السؤال ابراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال
 ان الصحة والسلامة لا شك انها من الامور الملائمة ثم نادر كهما ولا يتذ بادراكهما فقد وجد الادراك
 للملائم مع عدم لذة والجواب اننا لانسلم ان ادراك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا
 استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركها لكن تحصل هناك لذة عظيمة فان
 المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حاله الطبيعية لذة عظيمة * تنبيه * والذيد قد يصل فيكره كراهية
 بعض المرضى للحو فضلا عن ان لا يشهى اشياء شائعا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك
 الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو غير * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر آلام يصلح
 ان يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو
 ويتأذى بتناوله ويشتهى الحامض والمرع ان الحلو ملائم والحامض منافي واجاب عنه باننا لانسلم بان
 الحلو خير بالنسبة الى من اجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمرع بالنسبة اليه في ذلك الوقت شرفا ان شهواه المر
 والحامض انما كان لحصول اخلاط ردية في معدته فالطبيعة تشتهى المر والحامض ليقطع ذلك الخلاط
 وكذلك القول في الجانب الآخر * تنبيه * ان اردنا ان نستظهر في البيا مع غنى بما سلف عند اذا
 اظف افهمهم زدا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا تشغل ولا مضاد للمدرك فاه اذا لم يكن سالا ما قارفا
 امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فقل عليل المعدة اذا عاف الحور اما غير الفارغ فقل الممتلي جدا يعاف اطعام اللذيد
 وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته * ٥٦ * وشهوته وتأذى بتأخر ما عدا الان بكره * التفسير *

لما ورد الاسئلة على الحد الذي ذكره للذة واجاب عنها هذا كفي هذا الفصل انه يمكن ان يترك رسم اللذة بحيث لا يرد عليه
شي من الاسئلة وهو ان يقال اللذة ادراك الخبير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاعلى ولا مضاد للمدرك
وانما شرطنا عدم الشاعلى لان المتلى يجد اعاق الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضادة لان المريض يعاق
الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق في هاتين العورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التنازلى بفقدان
ما يكرهه الآن * تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون لقوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى
او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة اوزال العائق عظم الألم) * التفسير * لما بين ان اللذة
قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا في بين ان المؤلم ايضا قد يحضر ولا يتألم به اما لسقوط القوة كما في بعض
عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالألم العظيم لسقوط القوة المدركة او لحضور العائق كالعوض والخدر فانه لا يتألم
من الاحتراق اما لو انتعشت القوة وزال العائق حصل الألم العظيم * المسئلة الثالثة * في اثبات اللذة العقلية
ثلاثة فصول * تنبيه * (انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذ لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جازنا لا نجد اليها شرفا
وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذ لم تقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها باخ لا حترار
مثال الاول حال العين خلقة عند لذة الجماع ومثل الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) * التفسير *
البرهان انما يدل على وجود لذة والم ويكون الجزم حاصلا بذلك لكن لا يحصل الرغبة والرغبة اعدم الذوق
والوجدان فان العين يعلم على سبيل السماع ان في الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذ لم يجرب الاكاف
المتولدة من طول الاسقام ربما لم يحترز من المناولات الرديئة فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة في اللذات العقلية
وعدم الرغبة عن الألم العقلية القدح في وجودهما * تنبيه * (كل مستلذه فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو
بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية
الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع بل ذلك لاعت سبب خارج كانت اللذة دائمة وكذلك الملموس والمشعوم ونحوهما
وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور ياذى يحصل في الغضوب عليه وكال الوهم التكيف
بهيئة ما يرجوه او ما يكره وعلى هذا حال سائر القوى وكال الجوهر العاقل ان يمثل فيه جليلة الحق الاول قدر
ما يمكنه ان ينال منه بهيئته الذى يخصه ثم يمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرد عن الشوب مبتدأ
فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك ثملا لا يميز الذات
فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بانفعل وما سلف هو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص
الى الكنه عن الشوب والحس شوب كله وعدة تفاصيل العقل لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت
فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة
العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الاول وما يتلوها الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين
* التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر مطاويين هما الامر ان المقصود ان بالذات من هذا النمط المعنون
بنمط البهجة والسعادة احدهما اثبات اللذة العقلية وثانيها بيان انها اشرف واقوى من اللذات الحسية اما المطلوب
الاول فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم
حق فالتالى حق بيان الشرطية رايينا ان اللذة ليس الا ادراك الملائم وبيان المقدم ان الملائم لها ليس الا ادراك
المرجوات كماله وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لاننا في النمط السابع ان النفس لا يتوقف على البدن
لا في ذاتها ولا في ادراكاتها لمدرعاتها واما المطلوب الثانى فالدليل عليه ان الادراكات العقلية اشرف
من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس واذ كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية
اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول فن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خالصة الى الكنه فان الادراك العقلى
يتوغل في كنهه الشئ ويميز بين الماهية واجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسى والجزء الفصلى * وحسن *

وجنس الجنس وفصل الفصل وفصل الجنس وفصل باغة ما بلغت وعبر بين الخارجى واللازم والمغايرين
ما يكون لازماً للهية بوسط وبين ما لا يكون بوسط فكان الادراك العقلى قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في أعماقها
ووصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا يتأثر الاظاهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلى اقوى وثابها
وهو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس
واما بيان الثبوت فهوان مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة
والبرودة ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الآخر
في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلى اشرف من الادراك الحسى وان مدركات العقل اشرف من مدركات
الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين
ولما ثبت ان يقول على المطالب الاول لا نسلم ان نفس بعد المقارنة لو كانت مدركة لما يلائمها لكانت ملتهمة قوله
اللذة لا معنى لها الا الادراك الملائم قلنا ان امثل هذه المباحث لا يستقيم بالعناية وذلك لاننا نجد عند الاكل والشرب
والوقوع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوضائية كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا
ان القوة الذائقة واللامسة التي فينا قد ادركت ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكننا لا ندري ان تلك
الحالة لمخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا بمرها وانتم ما ذكرتم على ذلك بحدوثها باصلا بل لو انكم سميت هذا
الادراك باللذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسئلة مسئلة تغوية
ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذى يحق هذه المطالب هو ان النفس قبل الموت قد يكون
عالم بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يحس تلك الذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس الذات لاستحال ذلك
لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك الذات لاننا نقول
انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك اقرار لان الادراك لما حصل استحال ان يكون هناك
ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بل لو قلنا ان اللذة مغايرة للادراك
حاصلة عند حصوله استقام هذا العذر ولكنه يفتح عند ذلك ابواب كثيرة من الشكوك والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذة
مغايرة للادراك فلم يتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال خصوصية النفس وان كانت
لا تتأني عن قول الادراك لكنها تأتي عن قبول اللذة فلا حل لعدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان
الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن اراد الاستقصاء
في تعدد الاحتمالات فعليه بكتاب المختص ولزج الى التفسير ما قوله كل مستأذبه فهو سبب كمال يحصل للمدرك
فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمتأذبه لا بد وان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك
واما قوله ثم لا يشك في ان الكمالات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء
فان المتأذبه في الشهوة سبب لحصول كمال ما للشهوة وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما واما قوله وكال
الجوهر العاقل الى قوله تمثالا لآثار الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل
بتعدد تلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بالاشياء واما قوله
فهذا هو الكمال الذى يصير الجوهر العقلى بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيوانى فالمراد منه ان العلم
بالاستكمال للقوة العاقلة واما الاور الثلاثة التي قسمها وهي اللذة الشهوانية والغضب والوهمية فهي كالات
حيوانية والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي الادراك و ثبت
ان الادراك حاصل بعد المقارنة ثبت ان اللذة حاصلة بعد المقارنة واما قوله والادراك العقلى خالص الى الكنه
الى قوله فبالاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية وتلك
المقدمة هي ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين الذين مر تقريرهما واما قوله
ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة

خطابة لبرهانية وما قوله نفسه اللذة العقلية الى آخره فالمراد ظ هر * تنبيه *) لان اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب اولم تألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا مندوبك من اسباب ذلك بعض ما نهيت عليه * التفسير * المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه المعلوم منضمة لهذه الذات وهذه المعلوم حاصلة فيك فلم لا تجد هذه الذات اعظيمة ولم لا تشتاق الى اكتسابها كما تشتاق الى اكتساب الذات الحسية والجواب اننا لا نجد الذات العظيمة وان العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس في حب البدن وما انالاشتاق الى اكتسابها فلما يدنا متى فقد اذوق لم يحصل الشوق ولقاتل ان يقول هذا العذر لا يستقيم تقدير ان يكون اللذة نفس الادراك لان شئ حال حصوله يستحيل ان يوجد ما يمنع من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان يكون اللذة مغارة للادراك وانكم لا تقاؤون به ولا نكم لو اتيتكم بذلك لا يفتح عليكم بواب من انشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذة العقلية على ما قررناه * المثلثة الرابعة * في اثبات اللذة العقلية فصل واحد * تنبيه * (اعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها افعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنسبها كما كانت قبلها لكنها لا يكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منفية وذلك الالم المعادل لثل تلك اللذة الموصوفة وهو الالم النصار الروحية فوق الالم النار الجسدية) * التفسير * لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع في اثبات الآلام العقلية وتقرر بذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيئات رديئة منافية لكمالها فاذ فارقت البدن احست بالآلام الحاصلة بسبب تلك الهيئات الرديئة وكان ذلك جارا مجرى عضو ممكن منه سبب الالم الا انه حاضرا ما يوقفه عن ادراك ذلك الالم بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم ، كما ان اللذة العقلية فوق اللذة فكذلك الالم العقلي فوق الالم النار الجسدية وقاتل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيئات الرديئة في النفس سبب لحصول الآلام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان * المسئلة الخامسة * في اقسام الشقاوة العقلية فصلان * تنبيه * (ثم علم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يبقى بها العذاب) * التفسير * قبل الخوض في الشرح لابد من تقديم مقدمة وهي ان الناس بحسب القوة النظرية احوال يكونون متصفين بالعقائد الحققة عن الدليل او متصفين بها عن التقليد او متصفين بالعقائد الباطلة او لا يدركون انهم متصفين بشئ من العقائد اصلا فهذه اربعة اقسام وما بحسب القوة العمية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق الرديئة او يكون نوعهم خالية عن القسمين فهذه اقسام ثلثة ولا بد من بيان احكام هذه الاقسام والشخص ذكر البعض دون البعض لاعلى الترتيب ونحن نأتي على شرح ما ذكره فتقول مقصود من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا في القوة النظرية او في القوة العملية فان كان واقعا في القوة النظرية فهذه اقسام ثلثة احدها لمقادير الثاني الجاهل والثالث الخالي عن العقائد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة في حكم واحد وهو النقصان الذي لا يمكن رده ولا يصير مجورا اليه واما ان كان الخلل واقعا في القوة العملية وذلك لاجل انه حصل في النفس اخلاق رديئة فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع وقاتل ان يقول النفس بعد المفارقة اما ان يجز تغبرا حوالها ولا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل في النظرية غير مجبور وار لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الرديئة يتقطع وان ادعيت ان احوالها التي لها بحسب القوة النظرية لا تغبرا حوالها بحسب القوة العملية يمكن ان تغبرا فلم قلتم ذلك وما السدالة التي دلت على هذا الفرق * تنبيه * (واعلم ان رذيلة النقصان انما تأتي بها النفس الشقيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبيهه الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب واعمالها للجدد والمجاهدين ولما رضين عما المع به اليهم من الحق قابلا لاله ادنى الى الخلاص من فطانة براء) * التفسير * لما بين في الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبورين في هذا الفصل ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية على وجهين احدهما النفس الموصوفة * بالعقائد

بالعقائد الباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك العقائد في تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمالات العقلية فاشترى باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعه في العذاب بسبب اشتياقه الى ما لا يتمكن من تحصيلها وانما ان يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجدا له على قسمين احدهما ان يكون عالما بعدم وجدانه له والثاني الجاهل بذلك اما الاول فانه يكون في عذاب وعنا والثاني لا يكون في العذاب فان اصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع انهم انما يتزهدون في جهل ولكنهم لم يعلموا عدم وجدانهم لها لاجرم ما وقعوا في الحزن والغم بسبب قوائدها فاذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقائد الباطلة الجارئة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارقت ابدانها اما ان يزول عنها اعتقادات عقائدهم حقا او لا يزول فارز ان فقدت تلك الجهات بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير لجاهل عالما سعيدا وحشيد لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزول لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما طغرت بالكمال فلا يكون مشقة ولا عذبة على ما قررناه واما القسم الثاني وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية احوالها في السعادة والتقاوة * المسئلة السادسة * في اقسام السعداء اربعة فصول * تنبيه * (والعارفون المتزهدون اذا وضع عنهم وزر مقارنة البدن وانفكروا عن الشواغل خلاصوا الى عالم القدس والسعادة وانتفضوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) * التفسير * اراد بالعارفين المستكملين في القوة النظرية والمتزهدين لمجرد دين عن العلائق النفسانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة للامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره خلصت الى عالم القدس وكمالت لذاتها وسعادتها على ما مر بيانه فيما قبل * تنبيه * (وليس هذا الا بتذم مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المتغمسون في تأمل الجيرون المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء) * التفسير * البهجة الحاصلة للنفس السعيدة المترفة غير مختصة بما بعد الموت بل هي حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في لامور لا الهية يجدون عند صفاء اذهانهم عما سوى الله واستغراقها في معرفته من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق نطاق النطق عن التعبير عنها * تنبيه * (والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفسدتها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يبر الى احوال المفارقات فتنبها غاش شائق لا يعرف سيبه واصابه وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك المناسبة وقد جرب هذا تجربا شديدا وذلك من فضل البواعث ومن كان باعته اياه لم تنفع لابتئمة الاستبصار ومن كان باعته طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) * التفسير * هذا الفصل غني عن الشرح * تنبيه * (واما البله فانهم اذا تزهدوا وخلصوا من البدن الى سعادة يلقي بهم واعلمهم لا يستغفون فيها عن معاناة جسم يكون موضوعا لتخييلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال بالسعد الدني للعارفين فاما التماسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لا يقتضي كل مزاج نفسا يفيض اليه وقارنتها النفس المستسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيصل به او يتدافع منه متمانة ثم ابسط هذا واستعن بما سيحده في مواضع اخرانا) * التفسير * لما تكلم في احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاحلاق الفاضلة اراد ان يتكلم في احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا الى انها تنفني لكن الدلالة المانعة

من فناء النفوس بعد موت البدن غير مخصصة بنفس دون نفس واما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز ان تبقى بعد الموت معطلة بل لابد وان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من الاجسام السماوية ويتخذها آلات لادراكاتها وتخيلائها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان اخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموحدة لها جوهر مفارق ازلي واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذاك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لقيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلق به نفس على سبيل التناسخ وجب ان يحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فينشأ مجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني هو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها كما انقطعت عن بدن يحجب تعلقها ببدن آخر ارجى فيما بين البدنين خالية عن التعلق والاول يلزمه محال ان احدهما انقطع فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والثاني انه مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان توجد ابدان على عدد النفوس والاتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لا نافر ضا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فالفساد العالم كاطوفان وغيره انما ان عدد الالهالكين اكثر من عدد الحادثين والقسم الثاني وهو بقاؤهما فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في المخلص * المسئلة السابعة * في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابهاج والذرة فصلان * اشارة * (اجل مبتهجم بشي هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كالا الذي هو برى عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا للشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تيمم هذا الابهاج اذا كانت الصورة ممثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير ممثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون ممثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي الامر الحسي فكل مشتق فانه قد نال شيئا ما واقاته شيئا ما اما عاشق فشيء آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره وبتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقائدية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليا به القدسيين شوق وبعد المر تبين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم تشاق قد نالوا بلا ما فهم ملتذون من حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولسا كان الاذى من قلبه كان اذى لذبا وقد يحساي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكمة والدعة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فار كانت تلك الحركة مخصصة الى النيل بطل الطلب وحققت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العلية في حيويتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى ويتاوهذه النفوس نفوس اخرى بشرية مزودة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهما ثم بتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المغموسة التي لا مقاصل لرقابها المنكوسة) * التفسير * مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الموجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهجم بذاته لذاته لان ادراكه الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى اكل الموجودات وادراكه لكمال نفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعشوق ولقائل ان يقول اندعون ان حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه او يعترفون

بكونه مغاير له لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان
 الاول مكان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشئ على نفسه وان كان الثاني فنقول ان ادراكه
 تعالى مخالف لادراك غيره لسائر الكمالات والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فلم قلتم انه لا
 ادراكنا للاشياء السكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته
 فهذا ما في هذه المسئلة ثم قالوا وكما انه سبحانه مبتهيج بذاته لكل من عرفه لا بد وان يكون مبتهجا به لكن كل من
 كان ادراكه اتم كالا كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم في العلم به تعالى
 وكذا القول في النفوس البشرية المرتبة انما مرتبة العقول مجردة وهي مبتهجة بالباري تعالى وبانفسهم ايضا لما فيها
 من الكمالات الحاضرة المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة في محبة الله على ما سياتي تفصيل درجاتها في المعرفة
 في النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتي الربوبية والسعادة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة
 في محبة العلائق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق والعشق هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث
 هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من يخيل مشوقه فذلك المشوق حاضر
 عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع الذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس
 يحصل نوع ألم فيحصل هذا لذات والام متعاقبة متمزجة واللذة اذا حصلت عقيب الألم كان الشعور بها اتم
 والابتهاج به اشد واذ عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود وعلى القول المفارقة محال بل
 هو من خواص النفوس البشرية * تنبيه * (فاذا نظرت في الامور ونأملت ما وجدت لكل شئ
 من الاشياء الجسمانية كالا يخصه وعشقا اراديا او طبعيا لذلك الكمال وشوقا طبعيا او اراديا اليه اذا
 ما فارقه رحة من العناية الاولى على النحو الذي به عناية فهذا جملة وسجد في العلوم لفصلة لها تفصيلات
 * التفسير * اعلم ان لكل موجود كالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند
 فواته فار لكل نوع صورة نوعية مقبومة لما هيته وتلك الصورة يقتضي حصول الكمالات الالاقية بذلك
 النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث خطابي وللشيخ فيه رسالة مفردة من ارادها طالعهما فلا فائدة
 في اطنا فيه * النمط التاسع * في مقامات العارفين *

قال المصنف رضي الله تعالى عنه هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفية ترقيا ما سبقه اليه
 من قبله والحقه من بعده وهو مرتب على ثلاثة اقسام فالاول في كليات هذا الباب والثاني في كيفية
 درجات العارفين وترقيهم فيها والثالث في شرح احوالهم القسم الاول في الكليات هذا الباب خمس مسائل
 * المسئلة الاولى * في بيان فضيلة العارفين على الاجل فصل واحد * تنبيه * (ان للعارفين مقامات
 ودرجات يخصصون بها وهم في حبوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلايب من ابدانهم قد فضوها
 وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستكروها من يتكبرها ويستكبرها
 من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان
 وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدر جنك في العرفان ان كنت من اهله
 ثم حل الرمز ان اطلقت * التفسير * الجلباب الملحفة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض
 من هذا الفصل بيان اجمالى لشرف مرتبة العارفين واعلم درجاتهم في الحياة الدنيا فضلا عن الآخرة فقال ارلهم
 مقامات ودرجات هم مختصون بها دون غيرهم في الحياة الدنيا فكأنهم عند كونهم في جلايب من ابدانهم
 قد فضوها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكمالاتها صارت كالجمردة المفارقة الذاتية الى عالم
 القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد به السعادات المتعلقة باحوالهم
 النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهي الآثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستكره من ينكرها ويستنظمها من يعرفها ونحن نقصها عليك اي نحن نذكر لك تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما نقرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست من الامور العقلية التي يمكن العقل وحده من الاهتداء اليها ووصول الى معرفتها بل هي كالا حاجي فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مختصا بشيء واحد الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم يكون العقل متعذرا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشيء وان كان ذلك صعبا وايضا فليست هذه القصة من الوقائع المشهورة المعلومة ليستنبط من ظهر تلك القصة مراد الشيخ منها بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا يرى ان من وضع لفظي السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر مما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطقت ظلم وانه يجري بحري التكليف بمعرفة الغيب ثم اجرد ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نقيس الناطقة وبالجنة درجات سعادتك والذي قيل ان آدم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس الناطقة لما التفت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن العبادات العسائية الاتقضية فهذا التفسير مناسب ثم لله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فذا نملا يتعلق به شيء من الاغراض العملية * المسئلة الثانية * في بيان ماهية الزهد والعابد والعارف فصل واحد * تنبيه * (المعرض عن متاع الدنيا وطبعتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يترك بعض هذه مع بعض) * التفسير * السعداء احوال شتى قاواها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق وبين عند ذلك ان المراتب لا يزداد على هذه الثلاثة واما في العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطبعتها والعام هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق في محبة الله ومعرفة * المسئلة الثالثة * في غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد * تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة بما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزهه عما يشغل سره عن الحق وتكبره على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لله منه وقوى نفسه المتوهمة والتمخيلة لتجردها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مهلقة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا يناعه فيخلص السراني الشروق الساطع وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطاع الى نور الحق غير مزاحم من الهم بل مع تشجيع منها له فيكون بكيته متخرطا في سلك القدس) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض غير العارف منهما اما الزهد فمطلوب غير العارف منه ان يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه هو ان التفت القلب الى ماسوى الله بمنه عن الاستغراق في محبة الله فالعارف يحاول قطع الالتفات الى ماسوى الله دفعا لما يقع فان العاقل اذا سخط له مطلوبان احدهما اشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مافعا عن الآخر اختار لا محالة ترجيح اشرف علي الخسيس فلا اشتغال بالله عز وجل وبما سواه متضادان والاشتغال به اشرف وابق وكان بالرعاية اولى فقواه الزهد عند العارف تنزهه عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله واما قوله وتكبر على كل شيء غير الحق فمعناه الاشارة الى درجة اعلى من الاولى هي ضرورة البعد متكبرا على ماسوى الله مستحقرا له لا من حيث نه من مخلوقات الله فانه محض الشر المهالك بل من حيث انه هو واما للعبادة فغرض غير العارف منها اخذ الاحرة في الدار الآخرة وغرض العارف منها ان يصير القوى الحسنية  راضية 

من تاضئة مناسبة للأمر الذي هو مطلوب النفس وهو الاستغراق في ذات الله تعالى حتى إذا صارت مطيعة للنفس مستخرجة لها
 حينئذ لا تكون مائقة لها عن أفعالها ولا مائقة أياها عن التوجه إلى مطالباتها والحاصل أن الزاهد والعابد يشتركان
 في أن مطالبتهما من الزهد والعبادة تحصيل اللذات في الآخرة لكن الزاهد يطلبها بتلذذ اللذات في الدنيا والعابد
 يطلبها بفعل المشاق وتحملها والاول يسمى متابعة والثاني يسمى اجارة * المسألة الرابعة * في أنه لا بد من وجود
 النبي فصل واحد * تنبيه * (لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه الا بمشاركة آخر من بين جنسه
 وبمعاوضة ومعارضة تجربان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمه لوتولاه بنفسه لآزدهم على الواحد
 كثير وكان مما يتعسر أن يمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز
 استحقاق الطاعة لا خنصاعه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عنده القدير الخبير
 فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للعبود فكررت
 عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيدت عملها بعد
 النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليهما المنفعة التي خصوصاً فيها فيهم
 مولون وجوههم شطره فانظر إلى الحكمة ثم الرحمة ثم النعمة تلحظ جنسانا تبهرك عجايبه ثم اقم فاستنم)
 * التفسير * لما شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف اولا ثم بين فرض العارف وغيره من الزهد والعبادة
 حاول في هذا الفصل إقامة الدلالة على وجود العارف وهي الدلالة التي يحتاج إليها لاسفها على أنه لا بد من وجود النبي
 لأنه لما كان أجل البشر العارفين وكان النبي أجل العارفين وسبدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبي عليه السلام
 دالة على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة فهو أن الإنسان لا يكمل معيشته الا عند اجتماع اشخاص كثيرة منه
 في موضع واحد وان يكمل امر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولن يكمل الشريعة الضابطة الا عند
 وجود شارع ضابط وذلك اشارة لا بد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آيات تلك
 الشرائع من عند الله تعالى ثم لا بد وان يكون شريعته مشتملة على فتون العبادات فهذه مقدمات خمس اما الاولى
 وهي ان الإنسان لا يكمل معيشته الا عند الاجتماع فالامر فيه ظاهر لان غذاء الإنسان وملبسة ومسكنه صناعي
 لا طبعي والشخص الواحد لا يمكنه انقيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لا بد من جمع عظيم حتى ان هذا
 يزرع لذلك وذلك يهيئ الات الرعاة لهذا الاول وعلى هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا قيل الإنسان مدني
 بالطبع واما الثانية وهي ان الاجتماع لا يكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل احد يريد تحصيل جميع الخيرات
 والسعادات لنفسه وذلك لان الخسير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لو احده يقتضي فوائدها
 عن الآخر وذلك يقتضي وقوع العداوة في قلب ذلك الآخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات
 فلو لا شريعة ضابطة والا لئلا دنى الامر إلى إثارة الفتن العظيمة واما الثالثة وهي انه لا بد من شارع فالامر فيها
 ظاهر فانه لو لا وجود شخص بين الشريعة الناطقة لمصالح العالم والا لما حصلت تلك الشريعة واما الرابعة
 وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آيات تلك الشرائع من عند الله فظاهر ايضا والام يمكن
 قبول قوله اولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لا يحصل الا بعد العلم بوجود دالة
 مثبتة معها فوجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة امر الشارع في ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب
 في الثواب والترهيب عن العقاب فوجب العلم بالآله المثيب والمعاقب واما الخامسة وهي وجوب اشتغال تلك الشريعة
 على العبادات لانه لما كان العلم بالآلة ضروريا في حصول مصلحة العالم فلا بد من شيء يذكرهم تلك المعبود وما ذاك
 الا العبادات البدنية فانها لا محالة يذكر المعبود فلا جرم وجب في الحكمة ايجاب العبادات ثم يجب استحفاظ ذلك
 التذكير بالتكرير فانه اذا وجب الصلوة في اليوم واليلة خمس مرات خصل لا محالة للمصلي بذكر المعبود خمس
 مرات وذلك التكرير سبب الاستحكام للتذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية إلى العدل الذي هو سبب بقاء

حيوة النوع الانساني فهذه فائدة هذه العبادات في الدنيا واما منافعتها في الآخرة فالثواب الجزيل واما فائدة
 المولى وجوههم شطر الحضرة القدسية والعبادة الالهية فهي التي ذكرنا في الفصل السالف ولما قرر
 الشيخ هذه المعاني قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة ما في هذه العبادات من بقاء
 نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة ما فيها من الاجر الجزيل في الآخرة ومتى وقعت على هذه الحكمة البالغة
 عرفت كمال عناية الله تعالى بالخلوقات ونهائية حكمته فحينئذ يجلي لك من افق الجنب الالهي ما تبهره
 عجايبه واما قوله ثم اقم واستقم فعناه انك لما عرفت الفائدة في هذه الشرايع عرفت انه لا بد لك من ان تقيم غيرك عليها
 وان تكون مستقيما فيها واقبال ان يقول ما المعنى يقولكم لما احتساج اهل العالم الى الشارع وجب وجوده
 ان عنيت به كونه موجودا واجبا لذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيت به انه يجب على الله تكوينه واجباده
 كما يقوله المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى اي لو لم يفعله لاستحق الذم فذلك مما لا يقول به الفلاسفة اصلا
 وان عنيت به ان وجود النبي لما كان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ الكل كمال وخبر وجب ان يكون تعالى
 سببا لهذا الشخص فهذا باطل ايضا لاننا نقول ليس كل ما كان اصلح لهذا العالم وجب حصوله في هذا العالم
 فان اهل العالم لو كانوا يحبون على الخبرات والفضائل لكان اصلح من ان يكونوا على ما هم عليه الآن مع ان ذلك
 لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود النبي اصلح من عدمه مع انه لم يوجد اصلا وان عني به معنى آخر
 رابعا فلا بد من بيانه حتى يمكننا النظر في صحته وفساده واما قوله لا بد من اختصاص الشارع بالمعجزات تدل على انه جاء
 بتلك الشرايع من عند الله فهذا ايضا غير لائق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين في النمط العاشر ان السبب في تمكن
 الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات ويسلم ان تلك القوة قد يحصل
 لنفس الساحر الخبيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الا بان الرسول يدعو الى الخير
 والساحر يدعو الى الشرور والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا
 بالفرق بين النبي وغيره من غير حاجة الى هذه المعجزات وايضا فلان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة بمقام
 تصديق الله اياه وهذا مبني على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاحتمالات والقوم يتكرونها فكيف يستقيم لهم
 هذا الكلام وكذا القول في زجر الخلق عن المعاصي لا يستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم في عقاب المعاصي
 ان النفوس التي اشتد ميلها الى الدنيا وعلا ثقتها اذا فارقت ابدانها اشتاقت اليها مع انه لا يصل اليها
 فتقع في العذاب فاما لو قدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على اموالهم ثم نسي ذلك وغفل عنه ومات على
 هذه الحالة وجب ان لا يعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقد فرضنا نفسه خالية عن الشوق
 فعلمنا ان ذلك لا يستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب في وقوع امثال هذه الكلمات في السنة
 الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بملخص مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادوا التشبه بالمسلمين في اطلاق
 هذه الالفاظ والمحقق لا يخفى عليه ان شيئا منها لا يستقيم على اصولهم * المسئلة الخامسة * في ان العارف
 يريد الله تعالى لا شيء غيره * اشارة * العارف يريد الحق الاول لا شيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده
 فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لارغبة اورهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي
 وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هو الغاية بل الوسيلة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه (لما ذكرنا في العبادات
 من المنافع شرع ههنا في بيان ان العارف لما يريد الله تعالى ولما لا يعبد غيره فزعم اولاه ان الله لا يعرض سواه ومن الناس
 من احال القول بذلك فزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها صفة تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر
 بذلك لا يعقل الا في الممكنات فاذا قلنا العارف يريد الله فعناه ان العارف يريد معرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر الى وجهه الكريم
 وثوابه او الخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحققة هذه الاشياء لا ذات الله تعالى وايضا فالشيخ برهن في اول النمط السادس
 ان كل من اراد فلا بد وان يكون حصوله اولي اذ ذلك المريد من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول حصول تلك (الاولوية)

الاولوية وهي على هذا الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هناك ذات الله بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما المتألهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لا شئ سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته وكما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه اشد وكما كان الحب اشد كان الاستغراق به اشد والانقطاع عما سواه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان يصير الانسان غائلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كانه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد مما بين صدق هذه القضايا واذا كان كذلك ففي تلك الحالة حب استكماله بالله تعالى غير حاصل لان حب الشئ مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة غائلا عن كل ما سوى الله تعالى استحصال ان يكون محبا لشئ سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا ان حب الله تعالى قد ينفك عن كل ما عداه واما الذي احتج به المنكرون من ان الارادة لا تتعلق الا بالمكن والا بالخصصة العائدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطروب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا شئ سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذه تلخيص الكلام في قوله العارف يريد الحق الاول لا شئ غيره واما قوله ولا يؤثر سببا على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين فان اوله الحق الاول ليس تحييل ان يكون مراد ذاته كان هذا الكلام تأويلا لما قبله اي معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيان اقوم آخرين وتصوير كانه قال العارفون يريدون الله تعالى الله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثر شئ على تلك المعرفة واما قوله وتعبد له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم في ارادة العارفين تكلم في تعبدهم واعلم انهم في ذلك على ثلاث طبقات فالطبقة الاولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا شئ آخر والطبقة الثانية وهي التي تلي الاولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه ليستكمل نفوسهم بالانتساب الى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب لهؤلاء انتسابهم اليه وذلك لانتساب صفتهم بالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم واما الاولان فمطلوب احدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وشأن ما بين الدرجتين ولقد روى في الاخبار انه عليه السلام لما صرح به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال بم اشرفك فقال عليه السلام اريد ان تشرفني بان تنسب الى نفسك فنزل سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا واما قوله لا لرغبة اورهة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرغوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب فالمراد منه ان الغرض من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبود بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا خلافا للغرض لا بالذات بل بالغرض قوله لا لرغبة اورهة لابد من تقييده بالرغبة في الثواب والرغبة عن العقاب والافصول النسبة اليه عرض فكيف يقال مع ذلك انه لا غرض له الى ذلك الفعل * اشارة (المستحل توسط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها اتماما فاقته مع اللذات المنجدة فهو خنوع اليها غائل عما وراءها ومماثلة بالقياس الى العارفين الامثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرض عليها البالغون واقتصررت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجدة اذا زوروا عنها عائقين لها عاكفين على غيرها كذلك من غرض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اغلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا لئلا جل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه لينفخ له في الآخرة شجرة منها فيبعث الى مطعم شهى

ومشرب هني ومنكح بهي واذا بعث عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات قبسية وذنبية
 والمستبصر بهداية القدس في شجون الاشارة قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترجاعا على
 هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده * التفسير * المخرج
 الناقص ومنه حديث على رضي الله تعالى عنه في ذي اليد مخرج اليد ناقص اليد الاوزار عن الشيء العدول
 عنه اغلق الرجل اظفاره في الشيء اي انشبهافيه حوله الله الشيء اي اعطاه وملكه طمع بصره الى
 الشيء ارتفع وكل مرتفع طامح القيقب البطن الذئب الذكر شجون الاودية طرفها واما المعاني فظاهرة غنية عن التفسير
 * القسم الثاني * في الرياضة وفي كيفتها احد عشر فصلا * اشارة * (اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة
 وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد اليماني من الرغبة في اعتلاق العروة
 الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فادامت درجته هذه فهو مرید) * التفسير *
 اعتلقه اي احبه ثم نقول اذا حصل الاعتقاد في ان السعادة بالاعراض عما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل
 هذا الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله فاما
 دام الشخص كذلك يسمى مریدا والتحقيق في هذا الباب ان طالبي هذه الطريقة على اربعة اقسام احدها
 الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا في طلبها والوصول الى دقائقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة
 فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال في ذلك على الرياضة وثانيها
 النفوس التي مالت باصل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يتعلموا علما او مارسوا بحثا
 ونظرا حتى انهم في حال ساذجيتهم متى سخط لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما في سماع او فكر قليل
 استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيتهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم
 عن الجسمانيات وعلايقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعا اعني ان يكون باصل فطرتها
 جبلت على الجئين الى جنب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها
 النفوس الخالية عن الوصفين ثم انما لكثرة سماعتها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية
 وملاك البهجة الانسانية مرتبط بها مالت اليها واعتقدت فيها فهذه اقسام اربعة لطالبي هذه الطريقة
 لا مزيد عليهم والرياضة اللابقة بكل واحد منها غير اللابقة بالآخرى ونحن نشير الى معاهد قواعد
 لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من يوصل اليها وصل
 اليها على ما قال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المقدمة الثانية اننا في سائر كتبنا انه باقامت
 دلالة البينة على اتحاد النفوس البشرية في النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك
 فربما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا لها البينة وبين الطرفين
 طرفي الكمال والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول اما القسم الاول اعني الذي حصل
 الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتي حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ما ليس للآخر
 فلا جرم يخالف كل واحد منهما الآخر في الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم الاول له
 في الاكثر الحر كفو الانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لا جل ان يكون له من يهديه وعن الضلالات بقيه ولا مرشد
 فوق العلم واما صاحب الفطرة اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد لا يحرر عن سواء السبيل ولا يقع
 في المتألف والمعاطب واما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضية كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر
 كمية واقل كيفية مما لصاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما انها اقل كيفية فلان القوة
 النفسانية يتوزع على تلك الكثرة وكما كانت الكثرة اكثر كان توزع القوة الى اقسامها اكثر فكان كل واحد منها اضعف
 لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة اقوى واذا وقفت على ذلك علمت ان الامر في جانب الفطرة بالاضد من ذلك (واما)

واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الاكتسابية فهي النفس الشريفة الكاملة المقدسية التي يكاد زينها بضيء ولولم تفسده نار وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في ان رياضاتها القلبية يجب ان يكون زائفة في الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عاقبا لكن لا بد من المحافظة على وظائف الفرائض ائلا يعود النفس الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزال الرياضة القلبية

واما القسم الرابع وهو النفس الخالية من الصفات مع هذه النفس لا ينبغي ان يشتغل اولا بالابتهاج بالظاهر من الاعمال التي يشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا ثمرت ولانت واستيقظت من سنة الغفلة ورفدة الجهالة استعدت للتفحاحات الالهية والبارق الربانية فاذا ذقت تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها

* اشارة * (ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تحية ماديون الحق عن متن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى الخيال والوهم الى التوهمات المناسبة الامر القدسي منصرفه عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للثنية والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما خربه من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذي بعسارة بليغة ونعمة رخيصة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر به شتمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) * التفسير * الامور المحتاج اليها ليكون الرياضة نافعة منها امور غير مكتسبة ومنها امور مكتسبة والاول امور اولها ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له اذ لولم يكن كذلك ما نجحت فيه الرياضة اصلا لان تأثير الرياضة ليس الا في ازالة العوائق ورفع الحجب والاستار وزوال العائق لا يكفي في حصول المطالب بل لا بد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم يفد الرياضة سعادة اصلا لكنها يفيد السلامة لان اللائق ببدنية متى قلت وضعفت لم يتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالم فلا بد له من شيخ محقق محقق سالك اما المحقق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وانفاس محدودة كانوا من الضالين الهالكين واذا كان الاصل كذلك فالفرع اولي ان يكون أهوج وكيف استواء الظل والعود اعوج واما المحقق فلانه لو كان صادقا في الطلب ولكنه زاع عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحول والاثمساد كان فساد حال المتقدي به اثم واما السالك فلان الوصول تارة بالجدبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توأزي عمل الثقلين واخرى بالسلك والاول لا يصح ان يقتدى به لانه مثل من وجد كرا فصار غنيا فانه وان كان ذاملا لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لعلم كيفية الاكتساب واما الثاني فهو الذي يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على متالفها ومعالجها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث ان لا يتفق له من الرفقاء والخططاء والاحوال البدنية والنفسانية الا ما ينفره عن الدنيا ويرغبه في الآخرة واما الامور المكتسبة فهي اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لا بد له من ترك الفضول واصلاح الضرورات اما الفضول فتحمل الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتبه مالا او جاها او صيتا او استعلاء على الغير واستكثارا من العلوم الالهية لا تكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك الذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وايضا فهذه الذات مأوفة واللذة العقلية غير مأوفة والانقطاع عن اللذة الحاضرة المأوفة ورغبة في الغائبة غير المأوفة

لا شك انه شديد جدا واما الضرويات فهي المحسوسات واولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطننة
يذهب القطننة وتزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه ايضا لان كثرة المراد له سبب لحصول الملكات
فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وامر عائق لها عن الاتصال الى الجانب
الاخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسية واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس
واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لا بد من اصلاح امر الغذاء وذلك بان يكون
قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فلتلا يمنعهما باشتغالها بالهضم عن التوجه الى القيلة الاصلية
واما كثير الكيفية فليتدارك قوتها الخلل الحاصل من فله كيتها ويجب ان يكون امداده الاعضاء الرئيسية شديدا
جدافانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيهما
المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كاللحرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقمة والبياض اليبق
ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وينبسط
النفس لئلا ان النور محبوب الروح ومشوقه والنظر الى الوان المظلمة يكدر الروح ويغم القلب ولذلك
يجب ان يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها متداركا
لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغي ان يكون نقوشا دقيقة مختلطة لان النفس
يشتغل بتأملها فيزيد بها كلالا ولذلك منع اطباء من نظر المترسمين الى النقوش ولمثل هذه الالة كلما كان
اللون اقرب الى البساطة والصفاء كان اولى وهو البياض اليبق ولذلك كان احب الثياب الى رسول الله
صلى الله عليه السلام واعلم ان الاجسام المبصرة على قسمين منها ما النظر اليه تشوق صاحبه الى معرفة الله
مع الامان من توارث الشهوة ومنها ما النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لامع الامان من الشهوة اما الاول
فكان النظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر دقائق حكمة الله تعالى
في تركيبها خاض في بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون هو في هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل
النفس الامارة واما الثاني فكان النظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور والولدان والعلمان فان النظر اليها
يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لامع الامان من غوائل النفس بل الاكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند
مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة في تحصيلها ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر
قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت
والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن عن غوائل الشهوة وايضا
فلاستقراء دل على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث في قلل الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة
والتفكر في امر المعاد والنظر الى القسم الثاني يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام
لعائشة رضي الله عنها اياك ومجالسة الاغنياء واما السموعات فهي اما الالحان المناسبة او غيرها والاول هو السماع
والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلا الى شئ فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا وتجردا
عن غيره لاسيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا لبقا باحوال معشوقه
ظهر فيه من الوجد والحنين والالين ما لا يظهر مثله في غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المريد من تقليل الكلام
ومن تقليل استماعه الا فيما يناسب غرضه اما التقليل من الكلام فهو ساق على النفس وسيبه ان الانسان خلق فعلا
بالطبع والافعال منها ما يكون مساقا لا يمكن مزاولتها الا بتجشم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرا الانسان عن
مقتضى جبلته وهو الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاده معرفة لما في الضمائر
دون غيره واذا كان كذلك فيكون الداعي باصل الفطرة متوفرة عليه والصارف المذكور زائل فلا جرم كان الامتناع عنه
والحالة هذه شديدة اللهم الا عند اعتبار العقل ما فيه من المضار والضابط فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكثنا (النفس)

النفس منه بقيت مشغولة بما فيه من الشعب حيث لا يتفرع لسائر المهام هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات
 البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روى ان الصديق رضى الله عنه بمصنف لسانه ويقول هذه
 التي اوردني الموارد واما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق ونسبت على حب المحاكاة
 مثلا بخط مرتبته في شئ عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان ما غيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما في الدين
 اوفي الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه في ذلك الى حصول الشوق فيه الى
 حصول الضدين نحو ان يتشبه بالزهاد في الجرد والانقطاع عن الدنيا ويتشبه بالملوك والاعنياء في كثرة الخول
 والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسمع فاما ان اسد المريد على نفسه
 هذين الطريقين تخاص من اكثر هذه الآفات وامكنه التوجه الى ما يسعده في الدنيا والآخرة واما المشغومات
 فلا يحترز المريد عن الاهوية العفوية والمتغيرة وليجتهد في ان يكون مسكنه في صحراء واسعة وهو بعيد عن التفسير
 ليكون ذلك متلاقيا ما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء اقوى الاسباب الستة على تغيير
 كيفية البدن وايضا فلو استعار بشئ من الطبيب كان جيدا لانه يمد الاعضاء الرئيسية امدادا ينال ذلك كان
 عليه السلام شديد الحب للطيب واما الممرسات فمن جعلتها امر المنكوح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الآفة
 عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاءت المعدة شبعته هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة
 جاءت هذه الشهوة وان تضر عليه ذلك تعين التزويج ولكن يكون في هذه الحالة على شفا جرف لان بتقدير
 ان لا يحصل شئ من الآفات التي هي اقوى الآفات بالكم والكيف لكن قهر النفس حال وصول غنائها اصعب
 من قهرها حال منع الغذاء عنها ومنها اللبوسات ويجب ان لا زاد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد
 وان تكون لطيفة لموافقة الشرع وتقوية الطبع على ما يشهده الذوق السليم واما الاحوال النفسانية
 فهي التي ذكرها الشيخ ههنا وحصرها في ثلاثة امور الاول تخمية مادون الحق عن متن الاشارة ويعين عليه الزهد
 الحقيقي اما انه لا بد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرران واما انه لا بد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه
 بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينتفع به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى
 قلوبكم اجل لا بد وان يقع من المريد في عباء الامر بالزهد الظاهري لان الزهد الحقيقي لا يحصل الا بتقدم
 الزهد الظاهري فالو منعاه عن الزهد الظاهري الاعتدال هذا الحقيقي لزم الدور بل لا بد من الزهد الظاهري
 اولا ليحصل الحقيقي ثانيا فانهم اتفقوا على ان الرياء فطرة الاخلاص والثاني تطويع النفس الامارة للنفس
 المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة
 القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبة ولا بد من البحث اولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب
 الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روى عن النبي عليه السلام انه قال ما من مولود يولد من بني آدم الا وولد معه
 قرين من الشيطان فقل له وانت يا رسول الله كذلك فقال وانا كذلك الا ان الله اعانني عليه فاسلم الشيطان
 ومنهم من انكر هذه الرواية وقال لرواية الصحيحة فاسلم معناه ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم من شره
 قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا في امكان الرياضة فتهم من احالها لان قوة الحس
 طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر
 كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه
 لا يقدح في غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور
 المجردة بل ان لا يكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم يكن النفس الناطقة مقهوزة
 لهذه القوى توجهت بطبيعتها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين
 الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعها والالصار اما بتابعين للعقل متصرفين في الامور

المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عمله في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقياد عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عمله في الامور المناسبة لذلك حتى لا يرى في التوم الاصور الملائكة والجنة والنار ولا يسمع من الهاتفت الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة في الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانها العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما تعين الآخر حتى يصيلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان يجذب قوى الخيال والوهم الى التوجهات المناسبة للامر القدسي منصرفا عن التوجهات المناسبة للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة واما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلا بد من سبب مدكر وما ذاك الا العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان الغرض من العبادات تذكري تلك المجردات وذلك مما لا يتأتى الا بالفكرة فلا جرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكرة وثانيها الاطمان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذي عبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجية المنتمية ولا بد من شرحها اما كونها قابل ذكرا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول السائي بل القوة النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على اصلاح بدنها مع شدة قريتها اليه فلان لا تقوى على اصلاح بدن آخر كان اولي واما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارة كنه ما في ضمير ولا بد مع ذلك من قيد آخر لينفع به في مطلوبنا هذا وبياناه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضمن او بالاتزام وقد بينا في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا يحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فان نفس لكونها من كون جوهر الملائكة مستعالية على جميع الاجسام والاعراض مستحقة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت في عظيمته ولا حاشي من مبادئ جلاله وكبريائه فانها هناك يتلاشى ويضمحل كما قال الله تعالى ابذكر الله قطعتن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول او اعبرا الانسان عن كمال الله تعالى وعظمته في صفة من الصفات بعبارة دالة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصولة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة مكشوفة من وجه ومبهمة من وجه آخر فبالقدر الذي حصل من الادراك يحصل اللذة والاستعظام وبالقدر الذي لم يصل اليه ولم يحط به بقي مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية بسبب البوصون والآلام نفسانية بسبب الشوق الى ما يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات والآلام يكون الشعور بها اتم واختلاطها بحس بها كالحالة الواحدة الممتزجة من اللذة والآلام فتحصل هناك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة معنوعة من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجد يكون في اعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من الترصيع في قوله ابلعي واقلعي والمطابقة في قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك سببا قليلا والحدس السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الروعة التي يجدها منها اكثر كثيرا مما يقتضيه هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظة قيل فعل مالم يسم فاعله مع ان المراد منه هو سبحانه وذلك مشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه لكون ما عده بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قال الله يا ارض ابلعي ماءك لذهب اكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى يا ارض ويا سماء مشعر بنفاذ امره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجميلة ومن نفذ امره فيها كان بالعظمة اجدر فلهذا مشعر بتويع آخر من العظمة على الاجمال لاعلى التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض باسقة للماء لم يبق شيء من تلك الروعة فاما قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق (الفاصلة)

الفاضلة لكها لكونها متشاركة لاحوال انفس لالامور الالهية لم يكن فيها من الرعدة مافي الآية الاولى فظهر
 به ذكرنا انه كيف ينبغي ان يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للفوس الفاضلة واما كون النعمة رخيصة
 وقال صاحب الصحاح كلام رحيم يورق يقى وانما يجب ان يكون ذلك لئلا يفرغ الدماغ بقوته ولئلا يشغل
 النفس عن غيره لان النفس يشتد اشتغالها بالمدرجات انقوية ويذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان الملائم
 لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجاني وقد يسكن الغضب بنقر
 اوتار الملاهي على الطريقة التي تسمى بردة بوسليك وبردة نشابور واما الخوف والغم فيعالج بما يثير الغضب بنقر الاوتار
 في الطريقة التي تسمى بردة حسني واقول لاشك فيه ان الانسان يختلف اصواته عند اختلاف احواله من الرضاء والغضب
 والفرح ولاشك ايضا في ان عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان في هذه الصفات فثبت ذلك فالمراد به
 مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان في مقام الخوف عن الله تعالى واردنا ازدياده فيه اسمعناه الالحان
 المشجية وازدنا نقله الى لرجاء اسمعناه الالحان المطربة وان اردنا تقوية نفسه حتى تصبح مستعالية مستوية
 اسمعناه الالحان المناسبة لذلك واما كون الفاعل على سمت رشيد فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون
 القائل زكيا ان الزكاء شارة الى لهد وهذا اشارة الى العبادة السبب الثالث من اسباب الرياضة تلطيف السر
 والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك الفسلة فانه كما ان الابصار مسبوق بالنظر الذي هو عبادة
 عن تحريك الحدقة الى سمت لمق التماسار وتبته والسماع مسبوق بالاعغاء فكذا الادراكات العقلية مسبوقة
 تلطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحييد القوى السافلة نحو المطاوب وهذه حالة يجدها العاقل
 عند النظر والتفكير فكأنه يحذف العقل نحو المطاوب ويوجه اليه فاذا عرفت المراد من تلطيف
 السر فتقول انه يعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يفتقر فيه الى تحريك العقل
 نحو المطاوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قسبي يكون
 شافا شديدا كما في حق المتدين فديكرن سهلا كما في حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المتصفح به والثاني
 مشق اعرف فان اشق الذي هذا شته يكون مترصدا لاحوال معشوقه في حركاته وسكناته وحضوره
 وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن ابدان استقراء افعاله وتصفيح افداله فيحصل له بذلك ملكة
 تلطيف السر ولذلك يحكى انه رؤى محنو بني عامر في المنام فقيلا له ما فعل الله بك يقول جعلني حجة على من يدعي محبته
 وهذا آخر غرضنا من شرح هذا الفصل * اشارة * (ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له
 خلجات من اطلاق نوال الحق عليه المذبة كانه يروق توحش اليه ثم تحمد عنه وهو المسمى عندهم اوقانا وكل وقت
 يكلفه وادان رجاء اليه ووجد عليه ثم انه يكثر عليه هذه الفواشي اذا اعمى في الارياض) * تفسير * عن كذا
 اي عرض الخناس السالب ولاسم الحسة بالضم وبقل الفرصة خلصة ومض البرق اي لمع لانا خفيفا
 ولم يعترض في نوحى الغيم ولمعني ان اول منزل من منازل الوجدان يظهر له الانوار الالهية اللذيذة
 كأنها البرق في سرعة الملعن والاختفاء وتلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل
 وقت فاه مخفف بوجد اليه وهو في الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه
 لما ذاق تلك اللذة ثم طارفها حصل فيه حنين وانين بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع في مبدأ الامر
 تكون قليلة فاذا اعمى في الارياض كثرت * اشارة * (ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير
 الارياض فكما لمع شيئا عاج منه الى جنب القدس بتذكر من امره امر افغشه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء)
 * التفسير * الا يغار السير السريع والامعان بحجب البعبع اذا عطف رأسه بالتمام وانما ج عليه العطف والمعنى انه اذا
 معن في الارياض ع ربحيت يحصل له تلك اللوامع في غروب وقت الارياض ويصير بحيث كلما لمع شيئا انعطف
 شد الى جنب اقرس كما يحكى ان واحدا من السارين سمع رجلا يبيع القثار ويقول الخمار عشرة بحبة فشبهه

شهقه فقل اذا كان الحيار عشرة بحبة فكيف حال الاشرار * اشارة * (وامله الى هذا الحد يستعمل عليه غواشيه ويزول هوعن سكنته وفتتدجاسه لاستيقازه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستمر غاشية وهدى للتأيس فيه) * التفسير * استقر الحوق اي استخفه وقعد مستوفرا اي غير مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سخر له شيء من تلك الاتصالات اضطرب واما الان فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا جاءها امر عظيم اضطربت وتقلقات بالرياضة قاما اذا فت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاستقرار يصح هذه القضية * اشارة * (ثم انه ليبلغ به الرياضة مبالغاً ينقلب له وقته سكوناً فيصير المخطوف مأثوماً والوهم ضللاً وشهياً يائساً وتبلغ له معارفه مستقرة كأنها صخرة مستقرة ويستمتع فيها بتهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسران اسفاً) * التفسير * الخطف الاستلاب الشهاب الشملة الساطعة من النار اسف على ما فاتته وتأسف اي تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبى عند في حصولها لا بحسب مشيئة ثم انها تنقلب مأثوفة بحيث يحصل بحسب مشيئته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على ما فاتته من تلك السعادة العظيمة * اشارة * (وامله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغافل في هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضراً وهو ظاعن مقيم) * التفسير * ظعن اي سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا يكون احواله البدنية عند الخروج كهي عند الرجوع واما الان فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته فيما يرجع الى الحضور عند الخلق * اشارة * (وامله الى هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارف احياناً ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) * التفسير * يقال سنى العقدة فتست اي حلها فانحلت والمعنى ظاهر * اشارة * (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئته بل كاملاً لا حظ شيئاً لاحظه غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسخر له تعرج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويختلف حوله الغافلون) * التفسير * قال المحققون من اصحاب الطريقة ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله بعده فلما رفقوا قالوا ما رأينا شيئاً الا ورأينا الله معه ثم رفقوا فقالوا ما رأينا شيئاً الا رأينا الله قبله ثم رفقوا حتى ما رأوا شيئاً سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات * اشارة * (فاذا عبر الرياضة الى الميل صار سره سرّاً مجلوة محاذي بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما به من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردداً) * التفسير * دريد درورا انصب والمعنى انه يصير قلبه كالمرآة المجاوة المحذبة بجانب القدس فيتشعشع فيه النفوس المطهرة ابداءً بسبب تلك النفوس لذات عقلية ابداءً ولكنه يكون في هذه الحالة ملتفتاً الى نفسه مبتهجا بذاته لما به من تلك السعادة الكاملة * اشارة * (ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جنب القدس فقط فارلحظ نفسه فن حيث هي لاحظة لامن حيث هي زيتها وهناك يحق الوصول) * التفسير * هذا المقام آخر مقامات السلوك الى الله واول مقامات الوصول التام الى الله وهو انشاء عماسوى الله بالكلية والبقاء به بكليته وهناك يحق الوصول * القسم الثالث * فى احكام العارفين * تنبيه * (الانفات الى ما تزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتج زينة اللذات من حيث هي لذات وان كان بالحق تبه والاقبال بالكنه على الحق خلاص) * التفسير * اشتغال الزاهد بتجربة هذه مادن الحق عن متن الاشارة اشتغاله بغير الله لان التزدد عن الغير لا يصح الا بعد الشعور بذلك الغير الى اعدامه وافناءه وكل ذلك التفات الى ما سوى الله تعالى وايضا فاعتداد العابد يكون النفس الامارة مطيعة للنفس المطمئنة عجز اذ لو لا الخوف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار عارفاً واصلاً الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى مستكملة بهذه السعادة فهذه انية لان الفرح يكون النفس مترتبة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقضاء عن كل ما عداه على ما هو آخر مقامات السالك الى الله فهو الخلاص المطلق * تنبيه * العرفان مبتدى من تفرق ونفص وترك ورفض بمعنى في جمع ما وجع صفات الحق للذات المرید للصدق منه الى الواحد ثم وقوف (القدوف) (المصنف)

المصنف في هذا لفصل حتى جمع في هذه الفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين الى الله تعالى لابد وان يكافوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولا يزالون في كلفة وتكلف من ذلك الى ان يزول عن قلوبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الا ان متهمي سعيهم وثمرة اجتهادهم الان ليس الامحوماسوى الله عن القلب ثم اذا شوار احية الانس بالله وابتهجوا بالنظر الى جمال الله وجلاله تركوا الالتفات الى هذه اللذات الدائرة بقولهم وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لا يزال يشند انفسهم بالرفيق الاعلى والكأس الاوفى الى ان يصبر لا لتذاد بما سوى الله تعالى مستحقرا عندهم في جنب تلك السعداء العالية لربعة فلك اللذات التي كانت متروكة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهي في لسان الحكمة درجات الرياضات السالبيه وفي لسان محقق الصوفية درجات التخليق تنعوت واما درجات الرياضات لايجابية المسماة عند المحققين بالترقي في مدارج الكمال فهي التخليق باحلاق الله بقدر الطاقة لبشرية وائمة الانسانية وذلك بان يصبر الانسان روغانا طوفار فيقا شفيقا وهذا هو مقام الجمع وقد انفعت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله لا تخلو عن الفرق والجمع واما الفرق ففيما سوى واما الجمع ففي الله الا ان النفس مادامت مشغولة باكتساب صفات الجمال ونعوت الكمال كانت في الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وتلك الصفات ويكفيها اكتسابها وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكي ان المنصور لني حسين بن الحواص في البادية وساله عن امره فقال اروض في مقام التوكل فتعال الحسين اذا افيت عمرك في التوكل فتصلى الى الله فاما الجمع التام فلا يكون الا بالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق بحيث لا يبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله ولا الى استغراقه في الله فيكون هناك الكمال التام ولنزج الى التفسير واما قوله العرفان مبتدئ من تفریق ونفص وترك ورفض فاعلم ان هذه الفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التي لخصناها واما قوله ممن في جميع الصفات هي صفات للحق فاعلم ان قوله ممن خبر عن العرفان كانه قال العرفان مبتدئ من كذا ممن في كذا واما جميع صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه * تنبيه * (* من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها اثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف منها المقال غير الخليل فمن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العبد دون السامعين للآثر) * التفسير * لا ادعى فيما تقدم ان التبج زينة اللذات من حيث هي لذات واركانا بالحق تيه اعماد هذا الزلازم ههنا في معرض آخر وهو ان من كان مطلوبة من معرفة الله نفس تلك المعرفة فقد قال باثني ان له مطلوبات با ذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبة من المعرفة المعروف حتى انه لو امكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول ووصل الى قعر التحقيق وساحل النجاة المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبلها فاعلم ان المحققين قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لانه عبارة عن العور عما سوى الله واذا كان ما سوى الله متناهيا فالعور عليه متناه وسفر في الله وهو غير متناه لان نعوت جماله وحلاله غير متناه ولا يزال العبد يترقى من بعضها الى بعض والشخ نعمتك في تقدم في منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نبيه ههنا على ان منازل السفر في الله ليسب اول مما تقدم واما قوله لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لا توضع الا للمعاني المتصورة ولما لم يكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلما يمكنهم ذلك لكن الانسان لا يخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم ان الجمهور لا يتصورون تلك المراتب واذا كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات واذا كان كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد الى ان يصبر من الواصلين الى الغير لامن السامعين للآثر * تنبيه *

(العارف هـش بش بسام بجمل الصغر من تواضعه مثل ما يجمل الكبير وينسبط من الخامل مثل ما ينسبط من التبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده ابوسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) * التفسير * رجل هـش بش اي رخولين يقال الجمع هم سواسية مثل

تهيئة اي اشياء والمعنى ان العارف يكون هاشم كل احدا ما تونه هشا دلالة عالم بالحق والحق بالحق د نهم مداوم
 علمه ولا جرم العارف هشا ايداسوء كانت الاحوال العاجلة الموجهة للفرح او لتفرح واما عدم كونه هشا فلانه
 لا يظن الى ما سوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما يظن الى اكل من حيث انسابها الى الله
 واكل سوسية في ذلك ولا جرم كان متواضعا مع اكل رقيقا بالكل يحكي ان شخصين من هذه الطائفة
 بذياب باطين المسافرين وجلسا هناك للخدمة فسأل احدهما الآخر عن غرضه فقال نصبت شبكة لعل اصطاد
 اركيا فقال الآخر لكى لا تصطاد الا الكركى وهذا دليل على ان الاول كان بعد في مقام انصرف والصعود
 من خلق الى الخالق والآخر كان في مقام الرضا والنزول من الخالق الى الخلق * تنبيه * (العارف له احوال
 لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخ لجهوى في اوقات انزعاجه سره الى الحق
 ذامح حجاب من نفسه اومن حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما انغراه بالحق عن كل شئ واما سره
 للجانبين السعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو هشا خلق الله تعالى بهيئته) * التنبيه * الهمس
 الصوت الخفي خفيف الفرس دوى جريه وكذلك خفيف جناح الطير تاح سره اظهره والمعنى ان العارف لا يحتمل
 الاحساس بالامور الخارجية ونارة يحتملها اما لاول وذلك عند الدخول الى الله تعالى لار احساسه بغيره وار قل
 بشوش وبصده عن الغرض فبمداشدة رغبته في الغرض يكون نغمة عن كل ما يصعد وبقطع فاما الثاني
 وعند الوصول الى الله تعالى ثم لنفوس هناك مرتبة الاولى ان يكون النفس في غاية القوة ويكون وفيه
 بالجوانب واسعة انها ولا يكون انفاقها الى الجانب السفلى مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوى بل هذه النفس عند
 الاتصال بالمبادئ العالية تقوى وينشط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصله قبل ذلك كما ان البدن بمرحلة
 المنشط الشديد اقوى واقدركذا هذه النفس تقوى عند هذه الاتصال فيتسع للجانبين والمرتبة الثانية ان لا تدفع للجانبين
 لكنهما عند وصولها الى ذلك الجانب حصل لهما من الاستغراق ما لا خبر لهما من الشواغل الخارجية الحاضرة
 واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول في الاتصال * تنبيه * (العارف لا يعنيه التجسس والتجسس ولا يستهويه
 الغضب عند مشاهدة المنكر كما يهتريه الرحمة فانه متبصر اسر الله في القدر واما اذا امر بالمعروف امر يرفق ناصح
 لا بعنف مغبر واذ اجسم المعروف فربما غار عليه من غير اعله) * التفسير * في الحديث من حسن اسلام المرى تركه ما لا يعنيه
 اي لا يهمه تجسس من الشئ اي تخبر خبره حسب الاخبار وتحسنها اي تفحصت عنها استهوا الشيطان اي استهواه
 جسم الشئ اي عظم خبره عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لا يكون له همة في البحث عن احوال الخلق ولا يفضض عند
 مشاهدة المنكر اعلمه بامر الله في القدر ولكن يهتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بارفوق واللفظ لا بالخشونة
 والعنف واذ اعظم المعروف لغبراهله فربما اعتراه الغيرة منه لا لحد اقوله عن هب ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى * تنبيه *
 (العارف شجاع وكيف لا وهو بمنزل عن تقيية الموت وجواد وكيف لا وهو بمنزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه
 اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونساء لاحقاد وكيف لا وسرته مشغول بالحق) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على صفات
 اربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان والآخران سلبيان اما لاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا
 والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بمنزل عن تقيية الموت واثنان كونه
 جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع عنها حب المال والعارف بمنزه عن حب الباطل اذ
 كل شئ ما خلا الله باطل اما السلبيان فاحدهما كونه صفا حالان من لا يفعل اقوى واشرف من ان يفعل من زلة
 بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما تونه نساء وكيف لا والاستغراق التام في الله تعالى يزيل عن قلبه
 كل ما عداه * تنبيه * (العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب حكم
 ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترق بل ربما أثر القشف وكذلك ربما
 استوى عنده النغل والعطر بل ربما أثر النفل وذلك عند ما يكون الهما جس بباله استحقاقا ما حلا الحق وربما
 اصغى الى الزينة واحب من ككل جنس عقيلته وكره الخداح والسقوط وذلك عندما يعتبر عادة
 من صحة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد الهمة في كاشه لا تهمه خطه من العانة الاولى * اقر *

واقرب الى ان يكون قبل ما حلف عايه بهوه وور يخلف هذا في عارفين وفي عارف بحسب رفقين قال صاحب الصحاح رجل فشف اذا اوحى الشمس والفقر فتغير ارقته النعمة اي اطعمه رجل تغل اي غير متعيب عقله كل شيء اكرمه ارتاداه من النعمة الخطوة والخطوة بالكسر والضم الخط والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوى عنده الجيد واردى من احوال الدنيا وذلك عند ما يكون الخاطر بباله استحقار ما سوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شيء الى احسنه وذلك لامرين احدهما ان الاحسن عناية الله بهما ثم وكلاهما عناية الله به ان كان عناية الانسان به بحيث ان يكون اتم لامن حيث نهو بل من حيث انه يتحقق في ذلك باخلاص الله ونايهما ان العارف اذا استأسر بالكمال الحق في اعلى ثم يرجع الى عالم الحس فكما كان اكمل كان الى تلك المقاييس اقرب فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد يختلف بحسب عارفين وقد يختلف في عارف واحد بحسب رفقين * تنبيه * (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لم يعقل التكليف حال ما بهمه ولم اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف * اشارة * جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل واردا وان يطالع اليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة المعقل عبء للمحصل فن سمعه قائما از عند قلوبهم نفسه فعملها لا تسد وكل مبسر لما خلقه) * التفسير * قال رضى الله عنه اشماز الرجل انقبص والمتصود ان المتساهلين اهذه الصريقة فلباؤن جدا فلا جرم المباحث التي يشتمل عليها هذا الفن عجمة للعقل وان كانت عبء للمحصل فن وحده في قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك انتقصه لانقصان هذا الامر ونعم ما قال ارسطاطلس حيث قال من اراد الشروع في هذه الصناعة فليستحدث افه فطرة اخرى هذا آخر الكلام في هذا النمط ويتاوه النمط العاشر في اسرار الابات وبه يتم الباب ارشاه الله تعالى * النمط العاشر في اسرار الابات *

الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق في امور اربعة (ف) في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة (ب) في سبب التمكن من الافعال الشاقة (ج) في سبب التمكن من الاخبار عن الغيب (د) في سبب التمكن من التصرف في العناصر * المسئلة الاولى * في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مدبة * اشارة * (ذا بلغت ان عارفا امسك نفسه عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فاسبح بالتصديق فاعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) * التفسير * قال رضى الله عنه اقوت المرزق اي الموهوب قال صاحب الصحاح ما رزاه ماله اي ما نقصته وارتزأ الشيء انتقص واما قوله فاسبح قال صاحب الصحاح يقل اذا سألت فاسبح اي ستهل الفاظك وارفق والمعنى ان العارف لا يدوان يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات * تنبيه * (يذكر ان القوى الطبيعية التي فيها اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فر بما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة او انقطع عنه في غير حاله بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة) * التفسير * قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى في المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هلك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا جرم لا يفرغ تحليل الرطوبات الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية يستغل الحرارة بتحليلها لاننا نقول تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة للتحليل في الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريزية مما يعين الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والحرارة الغريزية اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التي تتحلل بالحرارة اولى بزيادة اول بان تحلل عند حصول الحرارة الغريزية معها فثبت ضعف العذر المذكور * تنبيه * ليس قد بان لك

ان لهيات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيات السابقة الى القوى البدنية هيات ينال ذات النفس وكيف لا و انت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت موثبة) * التفسير * لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن في ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الاصول الممهدة في النمط الثالث فانه ثبت هناك انه ربما وقعت هيئة ولا في النفس ثم هبطت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت هيئة في القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا متاع في ان يكون استغراق نفس العارف في محبة الله تعالى وانصرافها عن العلابق الجسمانية بالكلية سبب الانزال منزل منها الى القوى الطبيعية هيات مناسبة لتلك الهيئة حتى انها لا تشغل بتحايل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك بل هذا اولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد ان يتقوى عند استكمالها على حفظ المزاج لاصلي عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام ايت عند ربي بطعمي ويستقني * تنبيه * (اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت الى النفس في مهماتها التي تترجم اليها احتيج ولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة الاولى عنها وقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحليل الادور ما يقع في حالة لمرض وكيفية لا والمرض الحار لا يعبر عن التحليل للحرارة وان لم يكن انصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف لمرض مضاد مسقط للقوة لوجوده في حال الانجذاب المذكور فلما عارف بالمرض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقد ان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف الى باحظة قوته فليس ما يحكيك من ذلك مضاد المذهب الطبيعة) * التفسير * قال رضي الله عنه لما ذكر السبب الاجمالي شرع الآن في ذكر السبب التفصيلي وقد عرفت النفس المطمئنة فيقول النفس الناطقة ذ اراضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها متجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة او لم يحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم يتفرغ لافعالها فلا جرم وقعت هذه الا - والاضيق في حق العارفين ومثاله ما ذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا اولى من ثلثة اوجه احدها انه حصل في المرض الحار حرارة غريبة محلاة وهي غير حاملة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية والحوائية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاحلاط الفاسدة وليس الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل في المرض الحار انحاد حركات كثيرة بدنية وهي محلاة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هناك اغراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر ههنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحيوة والقوة والسحنة محفوظة هناك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلان يبقى في العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اولى هذا تقرير ما في الكتاب واقتل اريفة قول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة في النضج والتحليل اما ان تكون بالا اختيار او لا بالا اختيار ولاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبعه باختياره والثاني بطل ما ذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات لذاتها في حصلت ذاتها استحالة ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى تحت ما ذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فائدة ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد ثبت في الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والماهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما تكون لليالة البهران واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد ان يكون استغراق نفوس اولياء الله في محبة مانعاً للحرارة البدنية عن التحليل واعلم انه (لس)

ليس له الغرض من هذه المصائب ان يقطع بصحة هذه الاسباب بل ان يبطل وطع المنكر باعتدالهم وفيه ذكرنا
قد حصل هذا المطلوب وبالله العصمة * الملائكة السائية * في سبب التمكن من الافعال الشاقة * اشارة *
(اذا بلغت اذعارها اطاق بقوة فعلا او تحريكها اخرج عن وضع مثله فلا تلقه بكل ذلك الاستنكار
فلقد نجد الى سببه سبيلا في اعتباره كالمذاهب الطبيعية) قال رضى الله عنه هذا الفصل غني عن الشرح * تنبيه *
(قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنية محصورة المنتهى فيما ينصرف فيه ويحركه
ثم يعرض لنفسه هبة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترلا فيه كما يعرض له
عند الخوف او حزن او يعرض لنفسه هبة ما فيضاعف منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له
في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا يعجز لو عنت
للعارف هزة كما يعجز عند الفرح فاوات القوي التي تعرض له سلاطة او غشيت عزة كما يغشى سلاطة فاشتملت قواه
حيية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا ذلك بصرح الحق ومبدأ القوي واصل
الرحمة) * لتفسير * قال رضى الله عنه المنية بالضم القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة اقهر اعم خلاف لذل
ولنرجع الى المقصود فنقول زى لكل واحد من الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له
ما يصبر عنده تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما يعجز عن عشر ما قدر عاياه اولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له
ما يصبر عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك
كالغضب والمنافسة والانشاء المعتدل والفرح المعتدل فاذا رأينا القدر الحاصل من القوة عند الاعتدال مما
يختلف حاله بالشدة والضعف لاختلاف احوال نفسانية فلا يعجز لو صار الامر في حق العارف كذلك فاذا
عرض له هزة كما يعرض عند الفرح اورثت القوة سلاطة وان غشيت عزة كما عند المنافسة افادت القوة حيية
ثم يكون ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصرح الحق ومبدأ القوي واصل ارحم
وحاصل الكلام اننا رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسية فلا استحالة
في ان يكون للعارف حالة نفسانية يكون سببا لاشتداد قوته الى حد خارق للعامة وهذا الكلام ههنا مثل
ما يقاونه في اثبات القوة القدسية وهو اننا رأينا احوال الناس مختلفة في الفهم ففهم من كان متوسطا وفهم
من هو فوق الوسط وفهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب العصاة متهمين من لا يفهم شيئا او قليلا
قليل لا يستوعب اوصول في طرف الكمال الى من يفهم اكثر الاشياء في امرع وقت كذلك ههنا لما رأينا القوة مختلفة
بالشدة والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى حد خارق للعامة * الملائكة السائية * في سبب
التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة * (واذا بلغك اذعارها فحدث عن غيب فاصاب متقدما بشئ
او نذرا فصدق ولا تتعسر عليك الايمان به فان اذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) قال رضى الله عنه
هذا الفصل غني عن التفسير * اشارة * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ارتداد
من الغيب شيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن اربيع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولا ارتفاع
امكان واما التجربة فالتسامع والتعارف يشهد ان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب
الهمة الصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج تأم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه
من تنبيهات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجل وتقريره
ان معرفة الغيبات في النوم ممكنة فوجب ان يكون في اليقظة ايضا ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع
اما التجربة فهو ان يتفق الانسان ان يرى شيئا في المنام ثم وقع اما صريح ذلك او ثوبا او تعبيرة وذلك يدل على
ما قلناه واما التسامع فهو ان من لم يتبين له ذلك فلا شك انه قد سمع بانواتر حصول هذا الامر لحق اعظم
من الموحودين في الوقت والاضيق اما بيان المقدمة الثانية فهو انه لا يحسب ذلك في حال المنام لم يكن القطع على

استحالته حال اليقظة بل اوقد رنا ان الناس لم يجربوا وقوع ذلك في النوم لكان استبعادهم عن حصول هذا
المعنى حال النوم اشـ من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لو قيل او احد ان جمعا من الازكياء مع كل عقولهم
وسلامة حواسهم وذكاء قرائحهم وقوة افكارهم وانظارهم احتمال اكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فجزوا ثم
ان واحدا منهم صار كالبيت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقليل بار ذلك محال ولا خجوا عليه
بان ما عجز عنه القوى الكامل والساقص الضعيف اولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا كثيرة حال النوم
ما ازال الاستبعاد والعناد فثبت مما قررنا ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فبار يكون ممكنا
حال اليقظة اولى واعلم اننا لا نستدل بصحة احدي الحالتين على القطع بصحة في الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد
الذكر وحصول الرأى الاخلاق والاخرى * تنبيه * (مد علمت مما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا
على وجه كلي ثم قد تنهت ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر
عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى
ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراشدين في الحكمة المتعالية ار لها بعد العقول المفارقة
التي هي ام كالبدي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانما ينال
تلك العلاقة كالا ما قاصار الاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لظهور أى جزئى وأحر كلى ويجمع لك مما
له من الجزئيات في العالم العقلي نقشا على هذه كاية في العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او انقشان
...) * لتفسير * قال الشارح رضى الله عنه راضا بما ذكر السبب الاجالى شرع الا في ذكر بيه على سبيل التفصيل انكر
ان ذلك سى على مقامين احدهما ان العقول والنفس السماوية عالمة بالجزئيات ما العقول فعالة بها على وجه كلي واما
النفوس على وجه جزئى وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يتعم عليها استفادة العلم بالحركات من تلك العقول والنفوس واما
لعدمه لادلى فهي التي تستمر عليها هذا الفصل واعلم ان المقدم دلالا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه
كلى لا جميع الجزئيات شاهدة بها في سائر الحاجة واعلم بالادلة وجوب العلم بالعدل ودلالا يرضى على ان الله لك نعم هي
قوة جسمانية وهي مدركة للجزئيات ودلالا على ان حوادث هذا العالم منقشة في الحركات الفكرية وداننا
على ان العلم اقرب الى الحركات هي النفس وعرفت ان العلم بالادلة علم بالاول ولزم من مجموع هذه
القطعات كون النفس اهل كية عالمة بجميع ما حصل في هذا العالم من الجزئيات وهذا ان الاتصال بدمر
تقر بهما لكنا اعدناهم للذكر ثم منها امر آخر وعوار للسالك مع العقل المعارف والنفس الجسمانية شى
ثالث وهو ان النفس الناطقة يعنى انه ليس بجسم لا يحس به في ذاته بل له علاقة مع افعالها وبب تلك
العلاقة يستفيد كالات منحة كما ان النفس الناطقة التي لها وان لم يكن جسمها ولا جسمانية لكن لها تعلق
باباننا ولاجل ذلك لتعلق بقدر على اكتساب الكمالات العقلية وقدر تقرير هذا المعنى في النمط الثالث
والسادس وعلى هذا التقرير ايضا لجميع الجزئيات التي تحدث في هذا العالم علو للعقل المعارف والنفس الناطقة والفسر
الجسمانية وانرجع الى لتفسير ما قوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على
وجه كلي فاعلم ان المراد من النفس ههنا العلم بقوله الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا كليا
اى الجزئيات معلومة للعقول المفارقة علميا كليا واما قوله وقد تنهت ان الاجسام السماوية الى قوله في العالم
العنصرى فالمراد ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية وارادات جزئية ص درة عن تلك
الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم الجزئية الصادرة عن حركاتها الجزئية في هذا العالم العنصرى
واما قوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله زيادة معنى في ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية
واحدة شرطية متصلة بتقريره ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا حقا صار للاجسام
السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نصب على الحال اى اما كان ما يلوحه ضرب من النظر حال لونه مستورا
ويمكن ان يكون من فوعا صفة نقوله ضرب من النظر مستورا الاعلى الراشدين وهو كذا وكذا كان حيث (كذا)

كذا وكذا واما قوله ليظ هر رأى جزئى وآخر كلى فاعلم ان المراد منه بيان ما ادعاه من ان الفلك لو كانت له نفس ناطقة لحصلت له زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزيئات ونفس اخرى مدركة للكليات ويكون هذه النفس الناطقة متغيرة متفعلة من معقول الى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع رأيين احدهما رأى الكلى الذى للنفس الناطقة والثانى الجزئى الذى للنفس الفلكية الجسمانية ويكون تلك الحركات حينئذ حارية تجري الافعال الانسانية فان التى يكون مبدأها العقل ثم التخييل اشرف من التى يكون مبدأها مجرد التخييل واما قوله وجميع ذلك من نبيها عليه ان للجزيئات فى العالم لعقل نفسا على هيئة كلية وهى العالم النفسانى ونفسا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد ان الجزئيات التى فى عالمها هذا معلومة للعقل على وجه كلى والنفس الجسمانية على الوجه الجزئى الذى يحصل فيه الشعور بالوقت اى يعلم انه الان حاضر او غير حاضر واما قوله والنفسان معا فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات معلومة للعقول والنفس وكان ربما خطر بالاحسان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقل فان علمها بهذه الجزئيات حاضر ابدافا لشرح فاعلم ان هذه النفوس معا يعنى ان علم هذه العقول بالجزئيات كما انه حاصل ابدافا وكذا علم النفوس حاصل ابدافا لعل هذه الجزئيات وهى عالمة بذواتها ابدافا فهى عالمة بهذه الجزئيات ابدافا فالعلمان موجودان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان فرضنا ان يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادئ فاذا كانت المبادئ عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ما يقع قبل وقوعه حينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة * (وانفسك ان تنقش بنفس ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينقش فيها من عالمه ولا يزيدك استبصارا) * التفسير * لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الآن فى تقرير المقدمة الثانية وهى ان نفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادئ تم بين هذه المقدمة فى هذا الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالى فهو ان النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادئ لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عند ذلك لاتصالها به لا كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا * تنبيه * (القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج غضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس الباطن لعله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل التدفانبت دون حركته الفكرية التى يقتصر فيها بنشر الى آتاه وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتجلى عن افعالها التى لها بالاستعداد واذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يستدبه) * التفسير * قال رضى الله عنه الآن شرع فى بيان تفصيل الكلام فى تمكين النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام فى ذلك يستدعى مقدمات فى تلك المقدمات ما ذكره فى هذا الفصل وهى ان القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فالتنافس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر وايضا فان اشتغال النفس بما هى مستعدة به يمنعها من امانة سائر القوى على افعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادرة عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بافعالها التى لها بالاستعداد وانجذبت الى معاونته تلك القوة على ذلك الفعل وايضا فان النفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت ولذلك فان الانسان حال ما يكون مستغرقا فى تخيل او فكر ربما حضر عنده البصر القوى والسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس لا يشعر بشئ من ذلك * تنبيه * (الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهدور بما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت (٥٩) صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد

دون التوهم ويحضر ذكر ما قبل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجواله محيطه
دائرة فاذا تمتثلت الصورة في اوج الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه
من المحسوس الخارج او ابقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس
(ان امكن) * التفسير * هذه مقدمة ثانية للمطالع وتقررها باننا ماهية الحس المشترك فيما تقدم وبينانه
يحصل فيها صور الامور التي يحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت
محسوسة مشاهدة وان لم يبق في الخارج وبيننا ذلك بان ترى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجواله دائرة
واعلم ان للصور المرتسمة في الحس المشترك في الاجسام فيها اربع درجات في الاحساس بها احدها ان تصير مشاهدة في ابتداء
ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاجسام بها مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها
بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارج ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس
في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول امر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلاثة الاول
واما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل آخر * اشارة * (قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صور المحسوسة
ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتفاشها اذا من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب
باطن والحس المشترك قد ينتفش ايضا من الصور الحائلة في معدن الخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتفش
في معدن الخيل والتوهم من اوج الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة) * التفسير * قال
رضي الله عنه لما كان الاستدلال بالقطرة والنقطة لا يدل على احساس الحس المشترك بما لا وجود له في الخارج
البتة وكانت هذه المقدمة لابد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لاجرم افتقر الى ذكر دلالة اخرى
وتقررها ان المرضى والممرورين يشاهدون صور المحسوسة مع انه لا يراها غيرهم فتلك الصور اما ان تكون
معدومة او موجودة لا جاز ان تكون معدومة لان العدم نقي محض والشي المحض لا يكون مشاهدا فهي اذن
موجودة فاما تكون موجودة في الخارج اولا في الخارج والاول باطل والارآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير
موجودة في الخارج فاما ان تكون موجودة في النفس الناطقة او في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لا تدرك
الجزئيات ولا ترسم فيها صور المحسوسات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية مبصر البصرات وهي اما
بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولانه ربما شاهد شاهد ذلك بالليل ولان البصر
لا يدرك الا الموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي ادركت هذه الصور
فثبت بما ذكرنا ان الحس المشترك قد يشاهد صور لا وجود لها في الخارج ابته واذا ثبت ان هذه الصور
ماوردت عليه من الخارج وجب ان يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزنة الخيال صور مخزونة
فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة وتركب القوة المتخيلة صور ارتسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم
انه كما يجوز ان ترسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزنة الخيال وكذلك لا بأس بان ينتقل
الصور الموجودة في خزنة الخيال او الصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيها قريب من الحال بين المرايا
المتقابلة واقتل ان يقول قد بينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر او المسموع ان لا يكون موجودا في الخارج
كانت السفسطة لازمة لكم بحيث لا يكون لكم عنها محض * تنبيه * ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش
شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبره عن الخيال بزاو يغصبه منه
غصبا وعقلي باطن او وهي باطن يضبط الخيل على الاعتدال متصرفا فيه بما يعنيه ويشغل بالاذعان
له عن التسلسل على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حر كته ضعيفة لانها تابعة لامتعة
واذا شغل احد الشاغلين بقي شاغل واحد فر بما عجز عن الضبط فيتسلط الخيل على الحس المشترك فلو ح
فيه الصور محسوسة مشاهدة) * التفسير * قال رضي الله عنه وارضاه لما بين ان الصور المرتسمة في الخيل (قد

قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصبح مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة في الخارج كان لقائل ان يقول
 اوجاز ان يكون الامر كذلك اوجب ان يصير جميع الصور المتخيلة محسوسة والافها الفرق بين وقت ووقت
 احوال وحق فذكر في هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الامر وذلك من وجهين احدهما عائد الى القائل
 الذي هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور اخرى
 لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لساير النقوش فحينئذ يتمتع ان يرتسم فيها الصور المخزونة في الخيال
 وقائل ان يقول الصور اما ان تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها اولا يقبلها فان كان الاول
 لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال
 والمتخيلة وان كان الثاني استحالة ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم من الدماغ
 مع صغره وليرجع الى المقصود فنقول واما المانع الثاني وهو عائد الى انفعال فان العقل والوهم اذا استخدمت القوة المفكرة
 وصارت المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم يتفرغ الافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها
 ومتى لم يوجد تلك الصور استحالة ان يجذبها الى الحس المشترك فيها فان المانع اذا وجد لم يحصل الامر المذكور
 واما اذا زال احدهما وبقي الآخر فربما تجز عن الضبط وحينئذ يستولى التخيل على الحس المشترك وواح
 فيه الصور محسوسة مشاهدة * اشارة * (النوم شاغل للحس الظاهر مشغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس في الاصل
 يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضة للغذاء المنصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى
 انجذابا قد دلت عليه فانه ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ماعلى ما نهت عليه فيكون
 من الصواب الطبيعى ان يكون للنفس انجذاب مالى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه
 بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت
 فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرؤى في المنام احوال في حكم المشاهد) * التفسير * قال الامام الشارح
 رضى الله عنه لما بين انه كيف ينبغي ان يكون الامر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر
 مما يعرض في النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التي ذكرها في المنام واعلم انه لا شك ان النوم مانع للحواس
 الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا للنفس الشاطئة عن افعالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة
 القوة الهاضمة على هضم الغذاء فلا نقاد لنا على ان النفس متى اشتغلت باعمالها التي هي مستتدة بها شغلت ساير القوى
 عن الاشتغال في اعمالها فلو اشتغلت النفس باعمالها التي لها بالاستعداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم
 وما اكل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حتى
 اشتغلت الطبيعة بالهضم وايضا فانوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل
 الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما ان يكون فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة
 فلا يتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فيكون القوة المتخيلة مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت
 وارادت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليها من الحواس الظاهرة
 ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصورة في المنام
 وصارت كالامور المشاهدة * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء رثية مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
 الى جهة المرض وشغلها بذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطتين فلم يستكر ان يلوح الصور المتخيلة
 في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطتين) * التفسير * واما في حال المرض فالسبب في مشاهدة هذه الصور شي
 واحد وهو ان النفس لا تشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المتخيلة فاستولت المتخيلة وقويت على التشبيح
 فلاحت تلك الاشباح في لوح الحس المشترك * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذات
 اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس وكلما كانت النفس اقوى قوة كان

اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن الجانب الآخر فضلا اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) * التفسير * المراد من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذا كانت قوية قويت على حفظ غير ما دركته ولم يتقل منه الى ما يحاك به واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشيء الى ما يحاك به ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك الحس الى ما يحاك به مرة اخرى فلا يزال يتقل من الشيء الى ما يحاك به الى ان يصل الى امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة التخيلية و ضعف النفس عن اتصالها و بنفسها الثاني ان النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلي واستفدتها من هناك وبالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين اعني الجانب العقلي والجانب البدني ولا يكون التفاتها الى احد الجانبين عائقا عن الالتفات الى الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى * تنبيه * فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يعد ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتعش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتعش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحال الروح الذي هو آله فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على انفس نقش ازعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك ما المنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته او ووهنه فانه سرع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة طبعاً فانه من معاون النفس عندما مثل هذه السواغح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتعش في اوح الحس المشترك) * التفسير * لما فرغ من بيان هذه المقدمات شرع الآن في بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الدلائل فيه انه متى تمكنت النفس عن الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت التخيلة صوراً جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانجذبت بتلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة التخيلية ضعف ما بسبب مرض عرض لها او لتحال الروح الذي هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص عن تدبيرها وتقيضها ويتصل بالعالم العقلي فيحصل هناك شيء من النقوش العقلية والجلال القدسية وعند ذلك تنزعج القوة التخيلية الى تشيخ ذلك المعنى الكلي في صورة جزئية وسبب هذه الانزعاج امران احدهما ان هذه القوة نزول عنها السكالات والمالات بسبب الاستراحة العقاية ويعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشيخ والثانية ان النفس الناطقة تستخدمها وتستعين بها فلهذين الشيئين ينزعج القوة التخيلية وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلي النفساني فاذا انحدرت تلك الصورة الى اوح الحس المشترك صارت مشاهدة * اشارة * (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد لن يقع لها هذه الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال اوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتعش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفورا لهيئة او كلاما يحصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة) * التفسير * وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول فيعقل من هناك امورا ثم تتركب التخيلة صوراً مناسبة لها ثم ينحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة في اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هناك امورا ثم ركببت التخيلة صوراً مناسبة لتلك المعقولات ثم انحدرت (تلك)

تلك الصورة الى اوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ ايضا صورة وسماع كلام وان لم يكن لشي من ذلك وجود في الحاج * تنبيه * (ان القوة التخيلية جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبيهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب والتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم تخلصها نحن باعيانها ولولم يكن هذه القوة على هذه الجبلية لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستجيبا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزججها كل سائح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس اولشدة جلالة الصورة المنقشة فيها حتى يكون قبولها شديدا للوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما بلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا كذلك * التفسير * لما بين السبب في مشاهدة الصور وسماع الاصوات التي لا وجود لهما في الخارج حالي النوم واليقظة اراد ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليها ومنها ما يكون باطلا وبالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة وهي ان من شأن هذه القوة التخيلية الانتقال من معنى الى ماله تعلق ثم الى شبيهه او الى هذه وسبب الانتقال تارة الى الشبيه واخرى الى الضد امور جزئية لا وقوف لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقضي ان يكون خلف هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكير لان التفكير لا يتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شأنها وغريزتها هذا الانتقال فهي لا تخلو عن هذا الانتقال الا اذا منعها مانع من ذلك وما ذاك الا احد امرين احدهما استيلاء النفس الزاظة عليها فانها تمنعها عن هذه الانتقالات وتنفذها والثاني ان يكون الصورة المنقشة فيها قوية جليلة فهي بخلافها وقوتها تمنعها عن الانتقال منها الى غيرها ولم اعرف فيما سبق ان من شأن القوى الجسمانية ان لا يكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية * اشارة * (فلاثر الروحاني السائح للنفس في حالي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثرهم او قد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يعجز في الانتقال ويخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخييل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا او يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معينة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الايام فقط بل وفيما تبشره من افكارك يقظان فر بما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة ينسبك مهمك فحتاج الى ان تحال بالعكس وتصير عن السائح المضبوط الى السائح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فر بما اقتص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتضيه بضرب من التخييل والتأويل * التفسير * لما فرغ من بيان تلك المقدمة رجع الآن الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالقول المتعارفة فالأثر الحاصل منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى معه اثر منهما البتة الثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يعجز في الانتقال انشاث ان يكون قويا جدا فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت في امور فر بما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى امور آخر بحيث ينسى مهمك فحتاج في تذكر ذلك المطلوب الى ان تحال بالعكس وذلك التحال قد يؤديك الى وجدان ذلك المطلوب تارة ولا يؤديك اخرى * تنبيه * (فساكن من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او النوم مضبوطا مستقرا كان الهما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محساكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص

والاوقات والاعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تغيير * اشارة * انه قد يستعين بعض الطبايع
 بافعال بعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستند القوة المتأقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه
 الوهم الى غرض يعينه فيخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاثر انهم اذا فزعوا
 الى كاهنهم الى مقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق
 بما يحل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبهوا عليه تديرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا
 المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجه او مدهش اياه بشقيقه ومثل ما يشغل بتأمل لطح
 من سواد براق وباشياء بترقق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال
 تحريكها كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر في طبايع من هو
 بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبه من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب
 في الكلام المختلط والايهام لمسيس الجن وكما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يثبت
 ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لحن الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى
 او هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائ من شيء للبصر مكافئة حتى يشاهده صورة الغيب مشاهدة * تنبيه *
 اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية
 فقط وان كان ذلك امر معتادا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحي
 الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك
 تجربة في اثبات امر عجيب له يكون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا انضح جسم الفائدة به واطمأن النفس
 الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض للعقل فيما يربا رباه منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم
 المهجات ثم انى اوافقت جزيئات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن
 لم يصدق الجملة هان عاينه ان لا يصدق ايضا التفصيل * التفسير * قال الامام الشارح رضى الله عنه
 هذه الفصول غنية عن التفسير * المسئلة الرابعة * في كمية خوارق العادات * * تنبيه *
 (ولعلك قد بلغك عن العارفين اخبار يكاد يأتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا
 استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فحسف بهم وزالوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم
 فصرف عنهم الوباء والموتان والسبل والطوفان او خضع لبعضهم سبع اولم ينفر عنه طيره مثل ذلك مما لا يأخذ
 في طريق المتع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأني الى ان اقصر بعضها
 عليك) * التفسير * عر في هذا الفصل امورا كثيرة في خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقة بالنصرف في العالم
 العنصرى وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا البته يتعلق بالاجرام الفلكية فان النصرف فيها بالتغير
 عن مجاريها عنده محال * تذكرة وتنبيه * (ليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع
 البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق اخرى علمت ان تمكن هيئة العقل منها وما تتبعها قد يأتى الى بدنهما مع
 مباينتها لهما بالجهر حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله
 والجذع على قرار ويتبع الوهم الناس تغير مزاج مدرجا او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن
 ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها او يكون لقوتها كانهات نفس ما للعالم وكانوا تربكيفة مزاجية يكون
 قد اثرت لبدن اجسيع ما عدته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار اولي به لما سببه تخصه مع
 بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مستخن يحار ولا كل مبرد يبارد ولا تستكرن ان يكون لبعض النفوس هذه
 القوة حتى يفعل في اجرام اخرى يفعل عنها انفعال بدنه ولا يستكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس
 اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها يقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا
 من غيرها) * التفسير * قال الامام الشارح رضى الله عنه وارضاه بناء هذا الباب على مقدمتين (احداهما)

احدهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيها ان الهياكل النفسانية
 قد تكون مبادئ لحدوث الحادثات في الابدان مع كون انفس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلاثة فالله ان الانسان
 قد يمكنه المشي على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشي
 عليها وما ذاك الا ان توهم السقوط يوجب وثانيها ان اخرجته انفس يتغير بحسب تفسير احوالهم
 النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض
 او للصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن يحترق فان الحركة
 مسخن وهي غير حارة ولا كل مبرد يبرد فان القوة التي في الاقيون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الاقيون مركب
 والماء بسيط وقوة الكيفية في البسيط اقوى منها في المركب واذ ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس
 خاصية لاجلها يتمكن من التصرف في عنصر هذا العالم ويكون تلك النفوس الكلية عنصر هذا العالم
 كنفوسنا بالنسبة الى بدننا ولا يستبعد ايضا ان يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس
 لاتصالها بها على قوته مثل ذلك التصرف او ما يقرب منه واذ ثبت ان هذا المعنى محتمل في جوهر النفس
 فاذا انضمت الرياضات اليه اعنى كسرفوى الشهوة والغضب فلا شك انها نصير حينئذ اقوى هذا حاصل
 هذا الفصل والقاتل ان يقول هذه الوجوه التي ذكرتموها لا يفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التي
 تذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجبا له وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبا لهما واسائر
 الانفعالات النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس الناطقة تقوى
 على التصرف في كلية العالم العنصري لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت
 حكم اشيى ثبوت حكم اقوى واجل من الحكم الاول اشيى آخر يخالف اشيى الاول فان قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه
 الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس في العقل ما ينافي به
 قلنا فاذا نرجع حاصل ما ذكرتموه ههنا الى انه لا دليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة
 وايضا فقد بذتم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية
 والخيالات التي لاجلها يختلف حال المزاج وهي الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فلا استدلال يكون
 هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجوز ان يكون للبدن الخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان
 من التصرف في هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجوز ان يكون في النفوس الناطقة نفس قوى يقوى
 على ذلك اللهم الا اذا دلل دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسما ولا جسمانية فعلمنا انه لا تعلق
 لاثبات هذا الاحتمال التي ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص ما ذكرناه
 لا حاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخيرية وتحصيل الامور المهمة الا ان يقل ان كون الانسان موصوفا
 بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف في هذا العالم العنصري اما في نفسه الناطقة او في بدنه جاز لا بمعنى القطع بصحته
 بل بمعنى انه ليس عندنا ما يدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لا يستدعي التطويل
 المذكور * اشارة * (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لا يفيد من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية
 لشخصها وقد نحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل
 لاولياء الله الابرار) * التفسير * لما ذكر ان تمكن الاتي بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة
 ثم كان من مذهبه ان النفوس الناطقة البشرية متساوية في النوع اى هي متساوية في تمام الماهية وان كان لم يذكر
 في شئ من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس
 عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتياز بامر ذاتي بل لا بد وان يكون بامر عرضي ولا يمكن ان يكون ذلك الا لحد وجوه
 ثلاثة احدها المزاج الاصلى وبيانه ان النوع الذي يوجد في اشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص
 لا بد وان يكون معاملة بالقوايل على ما مر بيان هذه المقدمة في المخط الرابع واذا كانت النفوس البشرية اشخاص

نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقابل وقوابله هي الابدان الموصوفة بدرجة مختلفة فاذن تلك الامزجة
حلل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامزجة كما يكون عللا لتشخصات
تلك النفوس تكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الشخص واذ كان كذلك جاز ان يكون نفس
مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج الشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من اول الوجود الى آخره
وثانيها ان يحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طارى غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك القوة بالكسب
والاجتهاد في الرياضة وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار * اشارة * (والذي يقع له هذا في جملة النفس
ثم يكون خيرا رشيدا من كمال نفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزیده تركية لنفسه من هذا
المعنى زيادة على مقتضى جملة فيباغ المبالغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو
الساحر الخبيث وقد يكسر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا ولا زكيا فيه) * التفسير * لما بين امكان وجود
نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه
الخاصية اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذي يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء
ثم ان هذه النفس اذا انضمت الرياضة الاجتهاد الى مالها من الخاصية قوية في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه
واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما تمتع خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يباغ في كمال القوة مبلغ
الانبياء والاولياء * اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجزة
يوثر نهكا في التعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزاء او منفذ
كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) * التفسير * لما تكلم في النفوس
الشريرة المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكّد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها
الا ان الحالة النفسانية التي في نفس التعجب التي افادتهكا وضعفا في التعجب منه واذ اجاز ذلك فلم لا يجوز
مثله في السحر والماثل ان يقول هذه الصورة ايضا غير حاصلة لا يستدل بها على الطع على صحة المطالب
بل لا فائدة فيها الادفع استبعاد النكر ثم لا يبقى بعده الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان
او مشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزاء
الى جرثه فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية اصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم
ان التأثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة بالعين امورا ركيكة جدا مثل
ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العين نفس وهوى يصل الى ذلك الشيء ويكون جارا مجرى السهم ومنهم من ذكر
في جذب المغناطيس الحديد ما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة وتعلق بالحديد وحينئذ ينجذب الحديد
اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسمها بعيدا عنها فانما يسخن لانها
يسخن الاقرب وكأنها بعثت كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال
ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعني من تأمل ما ذكرناه في اول الباب من تأثير
الوهم في السقوط وتأثير الخيال في المزاج علم فساد هذا الشرط * تنبيه * (ان الامور الغريبة تنبعث
في عالم الطبيعة من مباد ثلاثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة يخصصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امر جنة اجسام
ارضيه مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة
باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات
والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والاطلسمات من قبيل القسم الثالث) * التفسير * قال الشارح رضي الله
عنه لما بين ان ظهور الخوارق يجوز ان يكون بخاصية النفس بين ههنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة (بل)

بل امله اخرى ثم جاء على انفسه اثباته وذلك لان المنصير انما يكون قرة نفسه بما هو جسد متحرك
 كانت جسمانية قالوا ان يكون قوة جسمانية تنهيه عن القوة الجسمانية وان كان الحار من النار
 النفسانية فهي المعجزات والكرامات والاسحر واما الحاصلة من اتوني المنصيريه جذب المقسطين فليس اثر المعجزات
 واما الحاصلة من النفوس انفلكتيه فهي السمعة بالطلسمات فهذه اعا اردت بعينها وشرحه ثم ارجع
 الى السر المكتوم ان كنت راغب في الحق فتدظر اسكان وقوع الشواقي على هذه الاربعة شئمة * نصيحة (ايك
 وان يكون نكبتك وتبرؤك عن العامة وان تنبري تنكر اكل شئ فذلك طهر وتبرؤك من الحرق في نكبتك ما لم تدبر لك
 بعد جليته دون الحرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بغيره بل عليك الاستعانة بهم بحبل التوقف وان ازعجت
 استنكار ما يوعاه سمك ما لم تنبرهن استنكاره لك فالصواب ان تشرح اشكال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يزدك
 عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب والقوى العالية والنفوس السائلة المنفعلة اجتماعات على
 غرائب * التفسير * الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يردوا حقايق العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات
 والمعجزات بل ما كان على خلاف الامارات المألوفة والناسج المطردة وغرضهم من ذلك ان يتبروا عن العامة
 والاعمار في عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ نعم ما استعجن بطريقتهم وزيف سيرتهم وبين ان الحق في انكار
 ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية
 المحتملة من غير دلالة حق سواء كان ذلك الجزم جزم بالاثبات او بالنفي فالعوام حتى جزمهم بالثبوت لا دلالة وهو لا
 المتفلسفة حتى ايضا جزمهم بالنفي لا دلالة بل الحق الاول اقرب الى السلاسة من الحق الثاني لان الاول يوجب
 الانقياد الانبياء والشرائع وذلك سبب للنظام في الدنيا والسعادة بوجد ما في الآخرة على ما امر تقريره في التلخيص
 الثامن واما الحق الثاني فهو سبب الفساد والخلاعة والشر في الدنيا والشهوة في الآخرة فاللاحق الاول
 جاهل سليم واللاحق الثاني شيطان رجيم واما المحقق فان لاح له برهان في النفي والاثبات قال به والاتوقف
 فيه وسره الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا يصحته ولا يامتنعه واما قوله واعلم ان في الشئ العالي
 الفعالة والقوى السائلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فعنه ظاهر * خاتمة روصية * (ايها الاخ
 اني قد محضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والفهم في الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين
 والمتبذلين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدراسة والعادة وكان صفاه مع الفقه او كان من ملحة هؤلاء المتفلسفة
 ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقضاء سريره واستنارة سيرته يتوقفه عما يتسرع اليه الوساوس وينظره
 الى الحق بعين الرضا والصدق فانه ما يستلزم منه مديرا مجزا عن غيره يستقرس مما تسلفه لما يستقبله وعما هداه الله
 وبإيمان لا يخرج لها ليجري فيما تأتيه مجراك مناسياك فان ادعيت انك تعلم او اضمنه قاله يلقي ويترك وكفى بالله
 وكيفا) * التفسير * المحض تحريك الالبين او اخذ زبدة القفي والقضية الشئ الذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا
 الفصل منع القاء هذا الكتاب وما يجري مجراه من العلوم القليلة في احدى اقوام مخصوصين فالاول الجاهل
 المتبذل المستخف بالعلم كاقيل ومن منح الجاهل علما ضاعه والثاني الذي لا يفهم فانه لا يقف على الحقيقة
 فربما صار سببا لخروجه عن رتبة الشرائع وصار شقي الانقياد والقلادة فانهم لا ينفذون بشئ من العلوم
 ان كانوا في غاية الذكاء لان حبيهم المفرط بما عليهم من المذاهب يسحبهم ويصدهم عن الوقوف على الحق واخس
 وادوهم مقلدة هؤلاء المتفلسفة فانهم يطاررون في غرائب المنساجين والافكار بين الاستخفاف مع كونهم
 من الناس درجة وارذلهم مرتبة واستحقاقهم العلم في الدنيا والذباب في الآخرة قال مصنف هذا الكتاب

محمد بن عمر الرازي تجاوز الله عنه وانا ايضا ما اود ان ياخى في الدين وصاحبي في طلب اليقين ان تعمل بهذا
الشرح ما امرك الشيخ به وار لا تعدل عن قولك فانك بعد اطلاعك على ما فيه ووقوفك
على حقايقه ومعانيه تعلم ان الضميمة انما هي في المشروخ فهي واجبة في الشرح
لكثرة ما فيها من الحقايق الباقية في المباحث العميقة ونسأل الله تعالى
ان يجعل ما كتبناه لنا لاعياننا وان ينفعنا جميع طالبي الحق به انه
خير معين واواهب العقل الحمد بلا نهاية

قد تم طبع هذا الكتاب المشهور بشرح الاشعارات من مؤلفات عدة المحققين * وزبدة المدققين *
خواجته نصير الدين الطوسي * مع الشرح المشهور في الامصار * كالشمس في وسط النهار *
الاستاذ المحقق والفيلسوف المدقق * الامام فخر الدين الرازي * عليهما
سبحان الغفران * وذلك في زمن السلطان * عبدالعزیز خان *
ادبم ظلال رأفته على مفارق الاوان * في اوائل صفر الخير
من سنة تسعين ومائتين والف * من هجرة من له
المجد والشرف

م م

م

 Universitäts- und
Landesbibliothek Bonn

0410051